

ETUDES ET DOCUMENTS

BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 20

A

N° Bibliothèque Nationale
ISSN 1269-1720

Adresser la correspondance à l'adresse suivante:
PAUL H. STAHL
52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris

Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement.

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS
20

sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS, 1998

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

Les illustrations des couvertures:

Première couverture:église lignagère du village de Kitta , Péloponèse (photo P. H. Stahl)
Deuxième couverture - maison du village de Bojentsi - Bulgarie (photo P. H. Stahl)

DONATION RELIGIEUSE ET STRATEGIE LIGNAGERE
Valachie, XVII-ème siècle

Cristina Codarcea

Les manifestations de la foi, qui répondent à des besoins spirituels impérieux, s'expriment en Valachie dès les premiers documents écrits et maintiennent leur importance jusqu'au XX-ème siècle. Le désir d'obtenir l'appui des forces spirituelles, de s'assurer une mort douce et un sort acceptable dans l'autre monde, expliquent le nombre et l'importance des fondations religieuses, le désir de chacun de participer à l'édification d'une église, d'un monastère, même si on le fait avec des moyens modestes[2] .

Parmi les nombreux problèmes que la vie religieuse du passé pose, nous choisissons ici quelques aspects seulement qui mettent en lumière deux éléments; le premier est celui de l'importance des lignages seigneuriaux en tant que formations solidaires, le deuxième étant la fondation religieuse. L'action politique de ces lignages, instruments de pouvoir, est bien connue, leur solidarité s'exprime souvent sans faille; des lignages vont ensemble à Istanbul demander l'installation sur le trône d'un prince, ou sa démission; ils ont des propriétés qui prouvent l'existence d'intérêts matériels communs; ils sont persécutés ou au contraire ils obtiennent le pouvoir toujours en tant que groupe.

Peut-on retrouver des stratégies basées sur les solidarités lignagères dans les fondations religieuses du passé? Les besoins de l'âme permettent-ils de constater l'existence des solidarités lignagères? Subsiste-t-il quelque chose des ambitions pour parvenir, s'enrichir, obtenir le pouvoir politique lorsqu'il s'agit de fonder un monastère? Selon nous, la présence de ces sentiments, étrangers aux sentiments religieux, n'excluent pas du tout le désir réel d'édifier un monument religieux sur ses terres, ou de voir les morts de son lignage enterrés ensemble. Telles qu'elles se présentent, ces deux catégories également fortes, liées d'une part au politique et à la vie matérielle en général, de l'autre au religieux, ne s'excluent pas mais se complètent, fonctionnent en parallèle.

Les croyances concernant la vie après la mort étaient extrêmement puissantes dans toutes les couches de la société valaque; parmi elles, celles qui conditionnent le sort de l'âme dans l'autre monde par le déroulement du rituel de l'enterrement (comprenant également les éléments chrétiens et ceux païens) sont présents avec insistance jusqu'au monde contemporain. Le lieu où on est enterré n'est pas indifférent; plus un endroit est sacré et plus le sort de l'âme est meilleur. Le désir de retrouver dans l'autre monde les parents, ceux qui vous ont précédé dans la mort, qui vous attendent et vous accueillent, est déterminant dans la coutume de s'enterrer ensemble, le plus près possible les uns des autres; ce désir est également fort parmi les paysans et parmi les seigneurs, les études faites surtout au XX-ème siècle le prouvent[3]. Dans les lignes qui suivent nous essayons de répondre à la question si les structures sociales et les solidarités lignagères se manifestent aussi dans les fondations religieuses comme elle se manifestent dans les autres secteurs de la vie sociale; ceci, sans exclure la connaissance des motivations d'ordre spirituel qui sont à la base des donations. Les exemples qui suivent sont choisis dans l'histoire de la Valachie du XVII-ème siècle.

LA FORTUNE DE L'EGLISE

La fortune de l'Eglise est importante[4], elle dépasse celle de n'importe quel seigneur, elle dépasse aussi le domaine princier. Certains des plus importants monastères constituent des véritables forces économiques dans le pays, par le nombre de villages qu'ils possèdent, le nombre des serfs, celui des esclaves[5]. On ne peut pas insister ici sur la manière dont elle administre ses possessions; on dira quand même qu'elle le fait comme le ferait tout propriétaire de villages et de serfs, sans pour autant exclure une attitude plus imprégnée par des sentiments chrétiens de pitié, de compréhension. Elle utilise ses serfs et ses esclaves sans égards particuliers, situation d'ailleurs semblable avec celle observée en d'autres pays et parmi les représentants d'autres religions.

Cette fortune, qui profite aussi des conditions d'exception accordées par les princes, facilite l'aide généreuse accordée à des institutions religieuses situées à l'extérieur du pays; la contribution roumaine[6] à l'entretien des monastères du Mont Athos est certainement la plus importante contribution orthodoxe, durant les cinq siècles de présence ottomane. Matei Basarab fait l'inventaire des richesses de l'Eglise, et les documents réunis à cette époque prouvent sa grande force économique. Or, comme c'était le cas pour les seigneurs ou pour le prince, fortune signifie pouvoir.

Si l'Eglise procède dans l'administration de sa fortune comme n'importe qui, elle présente un aspect particulier, caractéristique, dans la constitution et l'accroissement de sa fortune. Ce moyen lui est particulier, car c'est elle seule qui s'enrichit essentiellement de donations[7], signalées depuis les plus anciens documents et les plus anciennes fondations de monastères ou d'églises; d'ailleurs, les donations continuent de manière spectaculaire jusqu'au XIX-éme siècle, lorsque les biens des monastères roumains, devenus souvent les métoches de monastères situés à l'étranger (en Grèce surtout) sont nationalisés (en 1864).

Une catégorie importante de biens ecclésiastiques est créée à partir des donations faites par le pouvoir central dans sa qualité de protecteur de l'Eglise. Les conditions dans lesquelles ces gestes pieux ont été remplis par les princes qui surveillent attentivement l'augmentation du patrimoine ecclésiastique et sa conservation sont des moments bien connus aux historiens roumains[8]. Une particularité mérite d'être soulignée pour cette époque, représentative du comportement religieux des princes; il s'agit du fait que les fondations religieuses sont moins importantes que par le passé. Il est probable que cette situation est due aux règnes courts qui se succèdent, un prince dépassant rarement un règne de trois ans. Si les donations en faveur des grands couvents se multiplient, on bâtit plus rarement des édifices religieux nouveaux. Le fait que Matei Basarab, qui a le plus construit dans cette période, est aussi le prince qui a le plus régné nous semble significatif. Toujours dans cette période, les monastères sont moins dotés en villages ou en d'autres biens immeubles; par contre, ils voient confirmer régulièrement leurs privilèges à l'occasion de chaque début de règne. Les justifications de ces confirmations sont les mêmes, les princes attendent en retour les prières des moines; en réitérant le geste des prédécesseurs, ils sauvent leurs âme et celles de leurs parents.

DONATIONS DE FEMMES, DONATIONS D'HOMMES.

En parcourant la série de documents qui notent les dons des diverses catégories sociales envers l'Eglise, on constate également la présence des femmes et des hommes.

	1601-1610	1611-1620	1621-1630	1631-1640	1641-1649	Total
Hommes	22	24	22	39	43	150
Femmes	10	16	18	15	12	71
Total	32	40	40	54	55	221

Ce premier tableau groupe l'ensemble des donations indifféremment de la catégorie sociale du donateur, tout en les classant selon le sexe du donateur en suppoant que cette classification pourrait nous apporter des informations sur le sentiment religieux qui anime les hommes et les femmes ayant vécu dans cette période. Mais très vite on se rend compte que les donations des femmes traduisent des oeuvres pieuses ayant pour but la conservation de la mémoire de tout un lignage; dans les obituaires on inscrit les noms de toute la parentèle.

La proportion des veuves est impressionnante parmi les donatrices, ce qui permet d'avancer l'hypothèse que la donation est faite aussi au nom du mari défunt; le cas du seigneur Stoica, ancien grand vistier et de sa femme Dochia, nous apparaît comme représentatif. Le long d'une quarantaine d'années Stoica remplit un rôle important sur la scène politique de la Valachie. Boyard proche des princes Michel le Brave et Radu Şerban, il occupe à plusieurs reprises des hautes dignités dans les Conseils de ces princes tout comme dans celui du prince Alexandre Iliaş, étant tantôt grand trésorier, tantôt grand chancelier ou grand postelnic, ministre des affaires extérieures[9]. Durant le premier règne du prince Alexandre Iliaş il est poursuivi pour félonie par le prince qui décide alors de confisquer ses propriétés et de détruire sa fondation, le monastère de Strâmba[10]. Néanmoins, en 1626, sa femme Dochia laisse toute sa fortune (ayant pour origine non pas la fortune du mari défunt mais celle de ses propres parents) au monastère de Strâmba, sans préciser toutefois qu'il s'agit d'une fondation de famille. Dans la donation faite au monastère elle témoigne de sa douleur en déclarant "qu'elle est restée après la mort de son mari, sans fils, faible et pauvre, seule dans son coeur". Pour toutes ces raisons elle veut que son corps "soit enterré au saint monastère de Strâmba, là où elle a prié et elle a fait des aumônes"[11]. Elle ajoute aux dons (consistant en terres, serfs, vignobles, moulins) deux villages, Bâlta et Fàrcàşeştii, qui devaient remplacer deux autres villages, Hubavii et Bàltenii. Le document officiel du prince Alexandre Coconul consacre la donation faite au monastère de Strâmba tout en rappelant le désir de Dochia de perpétuer la donation faite auparavant par son mari et qui avait été aliénée pendant les temps rudes.

Le nombre des donateurs masculins domine, situation normale si on se rappelle que ce sont les hommes qui possèdent l'essentiel de la fortune et décident du sort de leur groupe domestique. En effet, les dons (faits par des hommes chefs de famille, ou par des femmes devenues chef en absence d'un mari), concernent la maisnie et non pas l'individu. Dans ces conditions il est bien difficile d'avancer une hypothèse concernant une quelconque distinction entre les hommes et les femmes concernant la profondeur de leur sentiment religieux. La préoccupation pour le sort de l'âme est présente chez tous, et justifie le maintien et même l'accroissement régulier des donations envers l'Eglise, sans enregistrer des sauts significatifs vers le bas ou vers le haut[12].

DONATION ET APPARTENANCE SOCIALE.

Les catégories sociales qui font des donations sont des plus diverses; les différences résident surtout dans l'ampleur du geste et non pas dans leur présence.

Grands boyards	56
Boyards, serviteurs	129
Clercs, moines	23
Paysans	13
Total	221

Dans cette répartition sociale du geste pieux il faut ajouter quelques précisions afin que les interprétations et les faits dévoilés par les documents soient proches de la réalité du temps.

Ainsi, bien que le nombre de donations des grands boyards soit inférieur à celui de la catégorie hiérarchiquement inférieure, elle est quand même la plus importante (n'oublions pas que numériquement les grands boyards ne comptent pas à cette époque que quelques dizaines de familles). Il s'agit de riches dotations d'églises et de monastères situés à l'intérieur du pays ou à l'étranger. Ceci est compréhensible si on se rappelle que l'acte pieux de la donation est accompagné par la signification politique du geste.

Parmi les moines et les clercs se trouvent assez souvent des seigneurs; l'origine seigneuriale de certains moines ou clercs explique les richesses qu'ils possèdent, malgré le fait que les règles intérieures des monastères interdisent la possession de richesses. D'ailleurs, on doit préciser que les donations envers les institutions religieuses qui accueillent ces seigneurs-moines ne sont pas faites lors de l'entrée dans les ordres mais ultérieurement, et qu'elles deviennent effectives seulement à la mort du donateur.

En ce qui concerne les paysans, le reflet écrit de leur présence comme donateurs envers l'Eglise est faible, ce qui ne veut pas dire que chez eux le souci de la vie dans l'au-delà ou le culte des morts soit moins développé; l'explication réside toujours dans le fait qu'il s'agit d'une culture orale qui ne laisse que peu de traces écrites de son existence.

Si on regarde de près la nature des donations pendant cette période (voir le tableau qui suit) on observe l'effort des grands boyards pour doter les monastères (qui pour la plupart leur appartiennent) avec des villages, des moulins, des vignobles et parfois des esclaves tsiganes. Les villages offerts, possessions d'un lignage seigneurial ou appartenant au prince, sont habités à cette époque par des paysans asservis. Il faut quand même savoir que les couvents sont parfois dotés (surtout s'il s'agit d'un donateur qui appartient à la catégorie des boyards sans hautes fonctions dans la hiérarchie de l'Etat) avec des villages dont les membres ont été libérés contre une somme d'argent ou tout simplement pour sauver l'âme du donateur.

Une autre observation concernant les données comprises dans ce même tableau est la correspondance qu'il y a entre la fortune du donateur et l'importance de la donation; ainsi, ce sont les grands boyards qui offrent le plus (leurs dons comprennent parfois des villages entiers). Udrea, grand ban de Craiova (fils de Radu de Bàleni grand clucer, tué par Simion Movilà probablement en 1601) laisse au monastère de Panaghia (Dâmboviţa), sa fondation, les villages de Màrceşti, Màtileşti, Fundeni, Câineni, Bretculeşti et Fàlfoieşti[13]. Une constatation intéressante est sans doute celle qui montre (par le biais des donations) qu'à cette époque, en Valachie, l'attraction des grands boyards pour la vie monacale est réduite. Les moines sont recrutés surtout dans les catégories sociales intermédiaires, petits propriétaires, serviteurs de la cour, sinon on aurait eu des dotations significatives de la part de la catégorie la plus neutre au point de vue social, les clercs.

	Villages	Parcelles,parties de village	Tsiganes	Vignobles	Autres donations
Grands boyards	37	17	6	8	2
Boyards serviteurs	26	77	19	30	11
Clercs, moines	0	10	5	6	3
Paysans	0	13	0	0	1

Si la donation envers l'Eglise a une coloration profondément religieuse, elle n'a pas toujours la même signification. Les mentalités qui animent cette forme de comportement pieux diffèrent sensiblement en fonction de l'appartenance sociale des sujets. Les dons correspondent aux possibilités de chacun (d'où la variété non seulement de la dimension des dons mais de leur



RADU ȘERBAN, 1602-10, 11
DOMN AL ȚĂRII-ROMÂNEȘTI
după fresca de la Hurezi (sec. al XVII-lea)
Copie la Casa Școalelor

contenu aussi); les justifications qui accompagnent ces gestes sont elles aussi différentes. Les moins riches, qui peuvent quand même s'offrir les services de l'Eglise et devenir les bénéficiaires d'une place sainte dans le cimetière d'un monastère et d'une présence dans les prières des moines, cherchent une garantie supplémentaire censée assurer le salut de l'âme. Du côté des plus riches, la complexité des motivations de la donation est en rapport avec le prestige économique et politique dont la famille jouit dans la société. C'est pour cette raison que la donation doit devenir publique, visible, durable dans une nouvelle fondation religieuse.

L'institution religieuse qui reçoit une donation a son importance car le contenu de sacralité peut varier selon le prestige dont jouit un établissement religieux. Donner à un monastère proche est une variante commode et rassurante car l'endroit est familier. Donner à un monastère devenu nécropole lignagère signifie conserver l'unité du lignage même après la mort, vouloir rencontrer dans l'au-delà sa propre parenté, maintenir vivante par des prières sa mémoire, conserver et contrôler un patrimoine anciennement familial. Donner à un monastère lié à un lignage puissant, à une institution considérée particulièrement sacrée et où les prières sont par conséquent plus efficaces, est un geste qui répond mieux aux besoins de l'âme. Comment ne pas remarquer la ruse du paysan[14] qui comprend que faire des dons à un métoche, annexe d'un monastère important, signifie en fait recevoir à deux reprises les mêmes prières, la certitude du salut augmentant proportionnellement ? En même temps, donner à un métoche signifie aider une institution orthodoxe dans les conditions d'une domination islamique capricieuse et avide.

LES STRATEGIES LIGNAGERES.

Les grandes familles manifestent un attachement particulier aux fondations de leur lignage, qui ont tendance à devenir aussi leurs nécropoles[15]. Dans ces circonstances, les donations des grands seigneurs ou des grandes familles valaques ont aussi une fonction de protection de l'établissement qui bénéficie de leur attention. Elle a en même temps une fonction de contrôle de l'assistance réelle prêtée aux défunts dont les noms s'ajoutent sans cesse aux obituaires, toujours mis à jour, et dont les dépouilles trouvent repos dans l'espace sacré d'un monastère ou dans le cimetière qui entoure une église.

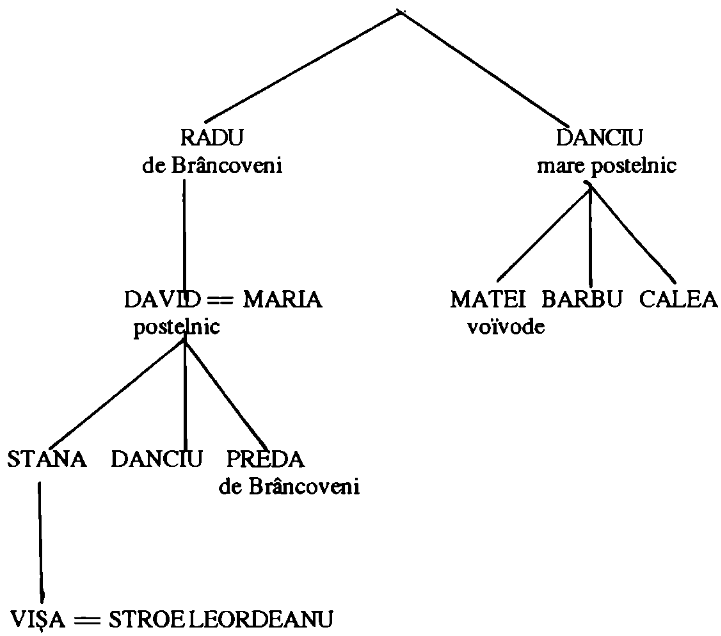
Le contrôle exercé sur une fondation de famille est également l'affirmation publique de l'appartenance à une famille ayant des racines importantes dans l'histoire d'une région ou dans celle du pays. La finalité sociale ne doit pas être ignorée dans les options qu'un personnage manifeste envers une fondation plus ancienne, liée à un passé qu'il considère important.

Le grand boyard Stroe Leurdeanu (qui a un rôle essentiel sur la scène politique de la Valachie durant presque un demi siècle) épouse Vişa, nièce de Preda Brâncoveanu, neveu du prince Matei Basarab. Appartenant à la grande famille des Brâncoveanu par sa femme, Stroe devient le nouveau fondateur ("noul ctitor") du monastère de Vieroş, établissement attaché à cette famille. Bien qu'il supporte les frais des travaux de rénovation entrepris au monastère[16] et qu'il lui offre des donations généreuses, il associe le nom de Preda Brâncoveanu, oncle de Vişa, à cette action de "nouvelle fondation", sans doute pour accroître la légitimité de son entreprise.

La restructuration d'une ancienne fondation (parfois des petits monastères ruraux entourant une église en bois) signifie à la fois le désir de s'inscrire dans une tradition et une action censée lui donner un nouvel éclat et une nouvelle vie, harmonisant ainsi sa propre position sociale et politique avec celle d'une ascendance parfois illustre et toujours légitime.

A la fin du XVI-ème siècle, sur les terres du village de Strâmba apparaît (par mariage semble-t-il)[17] Stoica nommé aussi Rioşanu, qui ne cesse d'augmenter sa fortune et d'améliorer sa position à la cour princière. Au début du XVI-éme siècle il construit à la place du monument en bois situé à Strâmba une fondation en pierre, ce qui lui donne le droit de s'intituler "ctitor" - fondateur. A ce geste il associe sa femme Dochia, dont le lieu d'origine permet à Stoica d'accroître

MONASTERE DE VIEROŞ

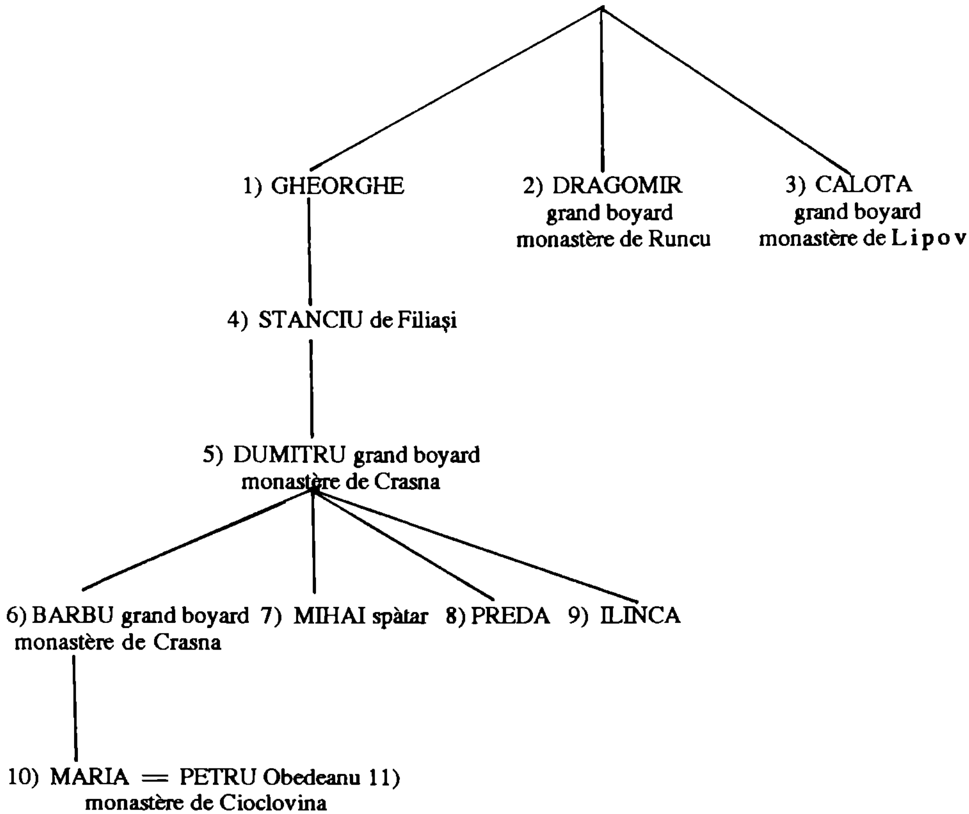


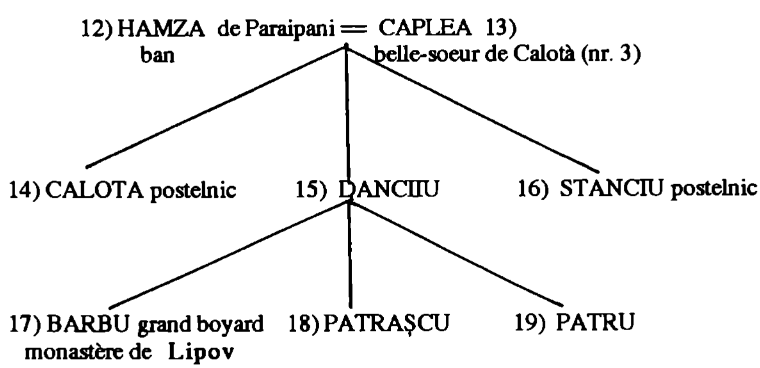
ses propriétés autour de Strâmba, développer des projets d'envergure et marquer religieusement le centre de son domaine. Plus tard, à l'occasion de la dispute qui oppose le prince Alexandre Iliaş à Stoica Rioșanu, la vengeance princière atteint la fondation de Strâmba qui témoignait et perpétuait la mémoire et la puissance d'un boyard félon. Ce n'est qu'après le départ du prince qui part avec son courroux loin du pays, que les héritiers de Stoica sauvent la fondation de leur lignage en payant.

Un autre aspect important associé à cette histoire se déroule après deux générations. L'intérêt porté au monastère et à son domaine oppose deux branches du même lignage, les deux ayant pour ancêtre le trésorier Stoica. Les deux parties se considèrent également en droit de s'appeler « ctitori » de l'établissement religieux construit en pierre et doté d'une fortune importante par leur ancêtre. De cette manière, à travers l'accès au contrôle du domaine administré par le monastère, leur action constitue une légitimation publique de la continuité d'une charge maintenue dans le cadre d'une même famille; ce qui assure à ses membres un niveau social certain. La consécration par le pouvoir du titre de "ctitor" accordé à l'un des membres des deux branches équivaut à une déclaration de continuité légitime non seulement dans le patrimoine spirituel, mais aussi dans la position sociale et la fortune domaniale, donc avec tout le passé représenté par le grand trésorier Stoica. L'accusation de félonie dont Stoica a été victime est oubliée lors du procès qui se déroule devant le prince Constantin Brâncoveanu à la fin du XVIéme siècle (1693)[18]; en fait, ce qui compte pour aux héritiers c'est appuyer leurs ambitions en rappellant la position sociale acquise autrefois par Stoica.

Un autre volet de cette dispute est représenté par le contrôle du patrimoine foncier du monastère de Strâmba. Bien que les réglementations intérieures des monastères interdisent l'immixtion de toute nature de la part des fondateurs ou de leurs successeurs dans leurs affaires internes, ceux-ci conservent de larges prérogatives par rapport à leur fondation. En plus de l'assistance qu'ils prêtent à leur fondation, les seigneurs interviennent activement dans la nomination de l'higoumène, chef spirituel et administratif de l'établissement, et ceci malgré les interdictions répétées qui leur sont adressées par les patriarches; les seigneurs interviennent pour maintenir leur contrôle sur la fortune du monastère et même pour bénéficier de son existence. Dans ce cas particulier, l'un des aspects discutés au cours du procès est celui de l'administration du patrimoine monacal. En tranchant la dispute en faveur de l'un des héritiers de Stoica, le prince lui octroie le droit de surveiller l'administration de sa propriété, car même la formulation de ce principe dans une charte officielle est une forme de sanction de la part du pouvoir. En outre, comme le monastère est érigé sur le domaine de Stoica, la dispute des successeurs peut être perçue comme un classique litige de propriété opposant plusieurs ayants droit en l'absence d'un descendant direct. Ainsi, le conflit réunit les descendants du chancellier Miloş (neveu de Stoica et de Dochia, déclaré par ceux-ci héritier de droit) et les descendants du frère de Stoica, le postelnic Balaci du village de Urdari. Le fait que les deux parties émettent des prétentions justifiées à l'héritage de Stoica est souligné par le document lui-même. Un seul argument parvient à les départager, éliminant la branche issue du postelnic Balaci; après la confiscation des biens de Stoica et la tentative de détruire sa fondation, Miloş avait racheté avec son argent le droit de fondation ("drept de ctitorie"). C'est cet agent qui donne le droit aux héritiers de Miloş de chasser leurs parents du domaine de Strâmba.

Dans le même cadre - confirmation d'un droit de propriété et recherche d'un prestige social accru - s'inscrit l'initiative du seigneur Barbu Pârâianul, fils du grand seigneur Danciu, qui reçoit vers le milieu du siècle une haute fonction dans le conseil du prince Constantin Șerban (1654 - 1658), neveu de Matei Basarab. A cause de sa position proche de celle des princes symbolisant "le parti national", (Matei Basarab et Constantin Șerban, pendant le règne duquel il est grand sluger et grand postelnic), il est tué par Mihnea le III-e Radu (1658-1659) installé sur le trône en 1658 par les Ottomans. Danciu fait construire à Polovragi en 1647, sous le règne de Matei Basarab un nouveau monastère sur les fondations d'un autre, bâti semble-t-il au début du XVI-éme siècle[19]. Le


1) GHEORGHE
2) DRAGOMIR grand boyard monastère de Runcu
3) CALOTA grand boyard monastère de L i p o v
4) STANCIU de Filiaşi
5) DUMITRU grand boyard monastère de Crasna
6) BARBU grand boyard monastère de Crasna
7) MIHAI spàtar
8) PREDA
9) ILINCA
10) MARIA = PETRU Obedeanu 11)
monastère de Cioclovina


12) HAMZA de Paraipani = CAPLEA 13)
ban
belle-soeur de Calotà (nr. 3)
14) CALOTA postelnic
15) DANCIIU
16) STANCIU postelnic
17) BARBU grand boyard monastère de Lipov
18) PATRAŞCU
19) PATRU

monastère de Polovragi est remarqué par les contemporains pour ses fortifications et ses dimensions; il abrite dans son église, (comme le témoigne Paul d'Alep)[20], les sépultures des membres de la famille des fondateurs; mais le fils de Danciu, Barbu, le seul qui occupe des charges (jusqu'à la plus haute, celle de grand ban - 1683-1686) ne s'intéresse guère à la fondation familiale de Polovragi qui connaît vite la déchéance. Celui qui demande vers la fin du siècle l'aide du prince Constantin Brâncoveanu pour ce monastère n'est pas un héritier de Danciu, mais le patriarche de Jérusalem qui prie le prince de le protéger[21]. Quant au fils de Danciu, qui se dit neveu d'un grand dignitaire du XVI-éme siècle, Calotà le grand ban, il érige un petit monastère à Lipov, là où l'ancêtre Calotà l'avait construit une première fois. En effet, Barbu, tout comme son père, veut profiter de cette relation supposée de parenté avec l'illustre personnage, lié par des relations matrimoniales à la famille régnante des Basarab. Celui-ci avait été connu comme proche de Michel le Brave à qui il était apparenté par sa femme Stanca, étant en même temps le beau-frère de Matei Basarab et parent avec le puissant lignage des Buzescu. Ainsi, pour Barbu Pârâianul (ou Milescul, comme il signe ses actes) il apparaît comme plus profitable d'affirmer une parenté avec le ban Calotà; elle se manifeste dans la préférence qu'il a pour sa nouvelle fondation située au village de Lipov, aux dépens de celle de son propre lignage.

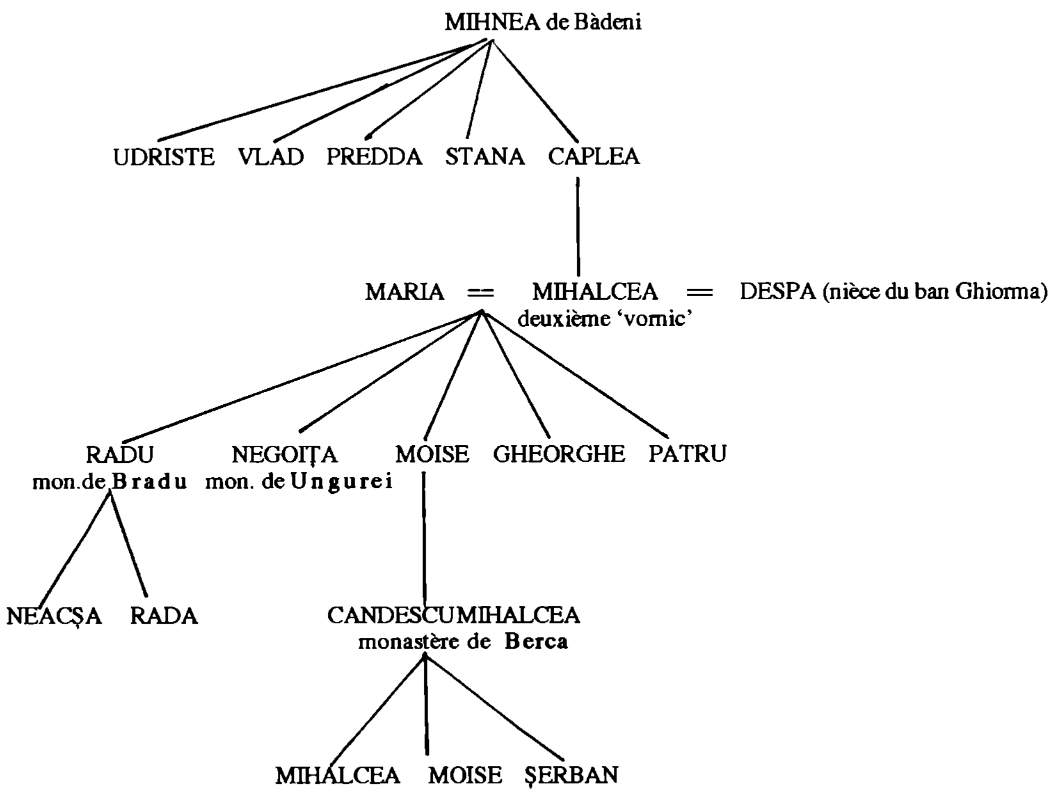
Une option différente, qui se manifeste à travers les fondations religieuses des grands boyards, est liée à la confirmation d'une position sociale acquise par l'un des membres d'un lignage à un moment donné. Ainsi, un monastère bâti et doté de biens sur son domaine par un seigneur (à part le sentiment pieux qui l'anime et le pousse à adresser des louanges à Dieu) exprime de manière visible la puissance dont il jouit.

On apercevait fréquemment des petites fondations religieuses - monastères, églises, skètes ("schit") - clairsemés sur les domaines des riches serviteurs des princes ou des anciens boyards. A chaque fois que ses moyens le lui permettent et qu'un domaine abritant un grand ou un riche boyard se développe, on voit apparaître un établissement censé témoigner de la gloire du maître du lieu et prêter assistance religieuse à la famille de celui-ci et à la population proche.

Le lignage des seigneurs Filișanu s'impose vers la fin du XVI-éme siècle par sa richesse; à l'époque, il est déjà inséré dans le réseau de relations sociales qui lui permettent de manifester des velléités politiques. Les ancêtres les mieux connus du lignage qui assurent aux successeurs le droit d'aspirer à des mariages avantageux, sont trois frères: Dobromir grand ban (1568-1573), Calotà grand spàtar et grand ban (1595-1600) et Gheorghe, prêtre et chancelier, grand-père d'un grand boyard du XVIIe siècle, Dumitru grand sluger (1633-1649)). Dragomir et Calotà deviennent fondateurs sur leur domaine de Runcu et de Lipov où chacun dresse un monastère qui rappelle son nom. Le troisième frère, le prêtre Gheorghe, n'arrive pas à occuper des hautes fonctions et demeure toujours un boyard de deuxième rang. Par contre, son petit fils Dumitru, dès qu'il commence à gravir les marches de la hiérarchie politique du pays, il marque sa position en faisant bâtir le monastère de Crasna, établissement rural plutôt pauvre mais qui note dans son inscription votive l'effort du fondateur: "Moi, le seigneur Dumitru, grand pitar, avec mes fils... je n'ai pas épargné ma fortune et j'ai fait ce monastère sous le règne du bon prince Matei Basarab, l'an 7145 (1636), le mois de septembre, le jour du 24"[22].

Ces monastères ruraux connaissent une gloire éphémère et les successeurs des fondateurs leur prêtent peu d'intérêt, tant sous l'aspect des donations que sous celui d'une nécropole familiale. La plupart de ces établissements pieux gardent la mémoire du fondateur et par la suite perdent leur importance première et subsistent comme simples églises de village, protégées par quelque branche collatérale installée à la campagne (et qui, par orgueil et piété, entretient la mémoire d'une gloire éteinte), ou par quelque communauté paysanne.

Une telle prolifération de petits monastères est attachée au nom du lignage des Cândescu-Mihàlcescu, fameuse et active durant le XVI-éme siècle. Descendants de Mihnea du village de



MIHNEA de Bàdeni
UDRISTE
VLAD
PREDDA
STANA
CAPLEA
MARIA
==
MIHALCEA
deuxième 'vornic'
=
DESPA (nièce du ban Ghiorma)
RADU
mon.de Bradu
NEGOIŢA
mon. de Ungurei
MOISE
GHEORGHE
PATRU
NEACŞA
RADA
CANDESCU MIHALCEA
monastère de Berca
MIHALCEA
MOISE
ŞERBAN

Bàdeni, grand postelnic (1525-1528) ils renouent avec la fortune et leur influence augmente avec l'un de leurs membres, Mihalcea deuxième vornic. Celui-ci arrive même à contracter un deuxième mariage avec Despa, nièce de Ghiorma grand ban (1564-1568), personnage important dans la vie politique valaque. Le fils de Mihalcea, né d'un premier mariage, Radu Mihalcea ou Cândescu, est successivement grand commis (1638-1655), grand clucer (1658) et grand vornic (1658-1659). Il construit[23] le monastère de Bradu tout près des propriétés de la famille, à Cândești. L'église garde l'inscription votive d'origine qui mentionne la motivation pieuse du fondateur: "le saint patron, le très grand et très saint martyre Démétrius, pour l'âme de nos ancêtres, de nos parents, pour nôtre âme, sous le règne de Matei voïvode, l'an 7150 (1642)"[24].

Un frère de Radu commis, construit une fondation à Ungurei tandis que le fils du troisième frère, Moise (qui occupe vers la fin du siècle des fonctions élevées) construit un monastère à Berca (1694)[25].

Toutes ces fondations individuelles n'excluent nullement les donations faites par les autres membres de la famille[26] ni le caractère lignager qu'elles sous-entendent, mais il s'agit là d'un phénomène en grande partie issu de la tradition. Le diacre Paul d'Alep décrit maintes fois l'habitude des grands boyards de construire sur leurs terres des monastères censés assurer le service divin et les prières, abriter les dépouilles des fondateurs comme aussi de témoigner de leur prestige. "Chaque boyard a dans la proximité de ses maisons un grand monastère pourvu de donations, et chacun cherche à surpasser les autres, ayant la même condition sociale, par la beauté de la construction et de son décor"[27].

LES DONATIONS LOINTAINES.

Les donations destinées à un lieu saint comme la patriarchie d'Alexandrie, les monastères du Mont Athos, le Saint Sépulcre de Jérusalem ou les monastères de Thessalie, répondent certes à des raisons spirituelles, mais ont des justifications plus complexes. Une solidarité certaine avec la chrétienté orientale se manifeste à travers ces initiatives privées[28], complémentaires à celles engagées par les princes et qui impliquent le pays. On peut entrevoir dans ce cas des relations mimétiques que les dignitaires d'un prince entretiennent avec lui et avec ses initiatives[29]. Ainsi, des familles aristocratiques roumaines[30] souvent apparentées à la dynastie régnante, ayant une longue tradition politique et culturelle, dignitaires de souche grecque, perpétuent cette tradition qui commence à laisser des traces documentaires dès la fin du XV-ème siècle et qui se développe vigoureusement pendant les XVII-ème et XVIII-éme siècles.

	1601-1610	1611-1620	1621-1630	1631-1640	1641-1649
Monastères, églises du pays	25	22	21	41	38
Métoches	5	16	9	12	19
Monastères étrangers	2	3	9	4	6

En observant la destination des donations faites on comprend notamment l'enjeu politique de ces bienfaits[31]. Cela devient encore plus clair si on regarde la composition sociale des donateurs qui orientent leurs dons vers des monastères dont le passé est relié à une protection jadis impériale et maintenant princière.

	Locales	Aux métoches	Extérieures
Grands boyards	29	19	11
	49,2 %	32,2 %	18,6 %
Petits boyards,	102	30	7

serviteurs	73,4 %	21,6 %	5,0 %
Clergé	17	7	5
	55,5 %	26,0 %	18,5 %
Paysans	14	3	0
	82,4 %	17,6 %	

Les grands boyards surtout sont engagés dans les actions pieuses destinées aux établissements installés dans la Péninsule Balkanique et aux sièges représentatifs de l'orthodoxie orientale; le fait qu'ils donnent ainsi une signification religieuse et culturelle à la fois à leurs bienfaits, ne fait pas l'ombre d'un doute. Ainsi, 49,2 % des donations offertes par les grands boyards sont destinées à des institutions religieuses situées à l'intérieur du pays, et 50,8 % à l'extérieur du pays, ou situées à l'intérieur du pays mais appartenant à des institutions situées à l'extérieur (les métoches). Dans l'explication de cette situation il ne faut pas oublier que l'appartenance ethnique des ceux qui occupent les hautes fonctions est grecque et que par conséquent leur solidarité est plus qu'une solidarité de croyance ou de conscience, les donations les rattachant à leurs origines. - Par différence de cette première catégorie sociale, celle des petits seigneurs (et des serviteurs de la cour) de même que celle des paysans, oriente ses donations de manière fortement majoritaire vers les monastères et les églises du pays; ce sont seulement les donations des prêtres et des moines qui suivent une direction proche de celle des grands boyards

LES SOLIDARITES ETHNIQUES DES SEIGNEURS GRECS.

A part les solidarités lignagères qui marquent les stratégies des donations et des fondations religieuses, on rencontre des solidarités comportant un aspect ethnique et citées plus haut. Les Grecs arrivés en Valachie au cour du XV-éme siècle et au début du XVII-éme [32] et qui occupent des fonctions importantes dans la hiérarchie politique du pays, se font remarquer par des actions pieuses en faveur des lieux d'origine ou tout simplement pour des endroits rappellant leur origine grecque. Maintes fois des fondations ayant pour bienfaiteur ou fondateur un personnage dont l'origine se trouve quelque part dans la Péninsule Balkanique, ont une localisation plus lointaine que celle des fondations petites ou grandes des autochtones. Bien que ces fondations religieuses remplissent généralement les mêmes besoins spirituels, elles répondent à des impératifs plus complexes qui témoignent aussi d'un attachement aux origines géographiques.

Le grec Andronic Cantacuzène est le fils d'un personnage qui au XVI-éme siècle soulevait dans l'empire ottoman la peur et l'admiration à la fois; il s'agit du plus puissant personnage du milieu chrétien de l'empire, Mihail Cantacuzène Şeitanoglu ("le fils du Diable" - appelé ainsi par les Turcs)[33]. Andronic occupe les plus grandes dignités en Valachie vers la fin du XVI-éme siècle et au début du XVII-éme. Il semble être aussi apparenté au prince Michel le Brave[34], lui aussi issu par sa mère du lignage des Cantacuzène, dont les velléités politiques s'appuient sur leur histoire passée. Andronic fonde un monastère près de la ville de Buzàu (centre d'un évêché), appelé plus tard "le monastère du ban" selon la fonction que celui-ci occupait vers la fin du siècle. Après voir doté son monastère en terres, en villages, en vignobles et en serfs, il le met sous obédience grecque, le faisant administrer par le monastère de Doussikon situé en Thessalie. Il continue à faire des donations à son monastère tout au long de cette première moitié du XVII-éme siècle. Parmi les donateurs on rencontre les noms d'autres grands dignitaires comme celui de Miho Racotà grand spàtar, Ivaşco Bàleanu grand vornic, Papa Greceanu grand chancelier[35] tous les trois occupant des fonctions dans le Conseil du prince Gavril Movilà. Sept ans plus tard, en 1626, un autre grand boyard, lui aussi ancien grand commis du Conseil de Gavril Movilà et proche de Ivaşco Bàleanu[36], laisse « pour son âme » au monastère de Banu une partie du village de Muscelul Sàràţiei.



MATEI BASARAB, 1632-1654
DOMN AL ȚĂRII-ROMÂNEȘTI
după fresca din mănăstirea Dintr'un Lemn

Le postelnic Ianache Caragea, fils de Dumitrașco et neveu de Costea Caragea[37], dont les traces se retrouvent en Valachie vers la fin du XVIe siècle, est un grec élevé aux plus hautes fonctions par Radu Mihnea, qui le considère « un ami proche ». En 1614, Ianache, nommé grand postelnic, reçoit de la part du prince qui le protège un ancien habitat dépeuplé, avec la permission d'y installer des colons dans des conditions fiscales avantageuses[38]. Dans cet endroit même, il fonde son monastère (appelé Vaideei et plus tard "Slobozia lui Ianache") ayant comme saints patrons les archanges Michel et Gabriel. Vers 1628-1629 il le donne aux caloyers de Dokhiarion, monastère du Mont Athos[39] qui se charge dorénavant de son administration. Un peu plus tard, en 1633, le prince Matei Basarab se renseigne sur l'avoir du monastère et lui confisque un village, Cetățelile, pour en faire don à un proche fidèle, toujours de souche grecque, Constantin Cantacuzino grand postelnic[40]. Cet acte d'immixtion confirme la position que le prince s'arroge en s'intitulant fondateur du monastère, ce qui lui donne le droit d'intervenir à sa guise dans le patrimoine. Probablement que le prince paye quand même quelques réparations au monastère qui lui permettent de se présenter par la suite comme fondateur[41]. La seule chose que Matei Basarab conserve de ce que son fondateur d'origine avait voulu, est l'obédience au monastère grec de Dochiariu, pour ne pas effacer l'aumône de Ianache (à cette date probablement mort). Par ce geste, il admet le rôle et la position de Ianache car le décret du prince[42], qui annule toutes les possessions des monastères étrangers de Valachie, laisse se manifester quand même la volonté des fondateurs ou des donateurs particuliers qui adressent leurs biens aux lieux saints extérieurs.

Au début du siècle, l'influence grecque sur les princes venus du milieu constantinopolitain augmente de manière impressionnante et les alliances matrimoniales entre les familles valaques et les étrangers privilégiés du nouveau régime se multiplient. A partir de cette époque on annonce l'association d'un personnage illustre à une famille locale de vénérable tradition par une action publique, fastueuse. Le sentiment de piété manifesté à l'égard d'un établissement religieux est lié à une déclaration de solidarité avec les lieux d'origine du membre censé accroître le prestige de la famille ou de l'ancêtre dont on veut raviver la mémoire. Ce n'est pas un hasard si un boyard roumain dans l'ascendance duquel on enregistre un parent grec, fait don de sa fondation à un monastère extérieur au pays.

Bien que les circonstances ne soient pas clarifiées, la donation du grand commis Radu Mihalcea Cândescu en 1638 en faveur du monastère de Molivdoschepatos[43] de Pogoniani semble s'intégrer dans la stratégie de donation suggérée plus haut. En 1630 et 1631[44] le père de Radu Mihalcea (Mihalcea vornic, du village de Pătârlagele), est mentionné par les documents comme étant le mari de la nièce du grec Ghiorma banul[45], bâtisseur de monuments religieux situés à Bucarest. Ce Ghiorma est parmi les premiers Grecs installés en Valachie, qui transforment leur fondation en métoches des monastères du Mont Athos[46]. Une décision du prince Léon Tomșa confirme en 1631 que l'église de Ghiorma de Bucarest (nommée par la suite "l'église des Grecs") est donnée à l'archevêché de Pogoniani; la donation est confirmée par la nièce de Ghiorma, Despa, femme de Mihalcea[47]. A travers cette descendance on suppose que le don de son monastère de Bradu fait au petit monastère de Pogoniani en 1638 par le commis Radu, peut avoir comme explication un geste de solidarité familiale et peut être interprété comme une sorte de déclaration d'identité qui intègre dorénavant dans le lignage encore un personnage important.

Certaines actions semblent naître à la suite d'une impulsion mimétique qui pousse les familles seigneuriales valaques à appuyer le grand dessein du prince, le soutien matériel et spirituel des centres de l'orthodoxie orientale. Qu'une sensibilité spéciale pour ce genre de manifestations de prestige et à proximité du milieu princier soit plus visible chez les dignitaires de souche grecque, ne fait aucun doute. L'ancien et respectable lignage valaque des Buzescu, qui tout au long du XVI-éme siècle donne au conseil du prince des grands dignitaires qui s'identifient parfois avec les projets politiques de l'autorité centrale, connaît au début du XVII-éme siècle un rehaussement de

prestige à travers le mariage de Maria, fille de Radu Buzescu clucer, avec le grand ban Ianache Catargiu. Cette alliance, qui unit le membre d'une famille valaque jouissant d'une grande renommée avec un représentant fortuné de la nouvelle noblesse politique de souche étrangère, favorise l'adoption de pratiques qui glorifient un comportement nouveau, basé sur de nouvelles sensibilités. Le goût pour le faste, la préoccupation pour l'image et pour le prestige de la famille rapprochent de plus en plus l'atmosphère qui règne à la cour du prince de celle qui commence à être appréciée par les grand boyards.

La cérémonie somptueuse qui a lieu à l'intérieur du siège métropolitain de Bucarest en 1615 (à l'occasion de la donation du monastère de Stănești à la patriarchie d'Alexandrie) n'a rien à envier au faste des cérémonies princières. Ce monastère est une ancienne fondation de la famille des Buzescu reçue en héritage par Maria, femme de Ianache Catargiu. La cérémonie est magnifiée par la présence des plus hauts hiérarques de l'Eglise orientale en visite en Valachie, comme s'il s'agissait d'une solennité princière. Elle se déroule en présence « du métropolite et devant toute l'assemblée des prêtres regroupés et réunis le jour de la fête de l'Assomption de notre Seigneur Dieu, notre Sauveur Jésus Christ, et du bienheureux père Matei de Myre en Lycie, du monastère de Dealu, et du dévot de Dieu Dionisie, évêque de Râmnic, premier siège, et du dévot de Dieu l'évêque de Buzău Kiril, et d'autres protecteurs du Bien, évêques venus d'autres pays qui se trouvaient ici, Partenie évêque d'Ochride, Jérémie évêque de Chitre, et l'honoré métropolite de Dârstor, Joachim, et devant des higoumènes, du clergé, des prêtres, des diacres »[48]. Plus que les similitudes entre les visées des projets princiers et ceux initiés par l'aristocratie, il y a une même mise en scène du cérémonial, qui rappelle celui centré sur la personne du prince[49]. La participation d'une assistance prestigieuse, la place publique choisie pour consacrer un acte pieux, une donation orientée vers une autorité ecclésiastique parmi les plus remarquables de l'Orient chrétien, le patriarche d'Alexandrie, sont tout autant d'éléments qui rapprochent les actions du prince de celles de ses sujets. Cette complémentarité entre les actions de l'autorité centrale et celles des boyards, apparaît comme une expression des liens de solidarité qui lient l'élite politique valaque au prince.

DONATION ET CROYANCES.

L'analyse qui précède met en évidence les éléments sociaux et politiques qui interviennent dans les donations, mais il est évident que l'aspect principal reste celui lié aux croyances. On ne doute pas que celui qui fonde une église ou un monastère, ou qui contribue à une fondation avec des moyens plus modestes, manifeste ainsi sa foi. En même temps, il est tout aussi évident que sa foi vise son propre destin, dans le but de se trouver après sa mort avec ceux qui vivent au Paradis. Les choses semblent ainsi à première vue simples et claires, mais en fait elles sont plus complexes. Nous essayons dans les lignes qui suivent de mettre en lumière quelques éléments caractérisant la société valaque.

Les deux idées principales de ces croyances sont: a) la vie après la mort existe et b) les actions des vivants (parents et Eglise) influencent le sort de l'âme après la mort. Ces deux idées essentielles sont en Occident liées au Purgatoire; si les âmes ne sont pas arrivées au Paradis et se trouvent au Purgatoire, les prières des vivants les aident à y parvenir. L'ouvrage devenu classique de Jacques Le Goff l'exprime clairement; entre les âmes des morts et les vivants il y a des relations de solidarité, relations qui traversent l'histoire. Les solidarités qui se créent sur terre ont des suites dans l'autre monde; l'une des grandes peurs des populations roumaines est de ne pas avoir des enfants ou d'autres parents pour s'occuper de leurs âmes après la mort. On sait que les faits personnels, le comportement durant la vie agissent sur le sort de l'âme, mais on croit avec force que l'action des parents restés en vie et celle de l'Eglise sont indispensables[50]. C'est toujours Jacques Le Goff qui explique la différence existante entre la conception de l'Eglise pour qui le Purgatoire est un état, et la conception qui s'est imposée dans les croyances populaires pour qui le

Purgatoire est un lieu[51]. Il y a donc un lieu qui correspond au Paradis, un autre qui correspond au Purgatoire et un troisième qui correspond à l'Enfer. Les choses se compliquent pour les Roumains car leurs croyances oscillent entre le christianisme tel que les écrits de l'Eglise le définissent et la « religion populaire », ou le christianisme prend des aspects inattendus, accompagnés par des pratiques qui précèdent le christianisme[52].

C'est le rituel de la mort qui met en lumière le plus clairement les oppositions entre christianisme et ce qu'on pourrait appeler pré-christianisme (ou paganisme); la synthèse entre les deux est parfois possible, mais d'autres fois non. Une étude récente met en parallèle le rituel de la mort tel que l'Eglise le recommande, et celui qui se pratique encore de nos jours dans les villages roumains[53]. Si pour les catholiques il y a les trois lieux cités plus haut, pour l'orthodoxie il y a seulement deux, le Paradis et l'Enfer; mais, même sans le préciser, le fait que l'orthodoxie admet que les prières sont efficaces, signifie que l'âme se trouve quelque part entre les deux.

On pourrait s'arrêter ici et supposer qu'au moins ceux qui écrivent, qui laissent par écrit des dispositions pour qu'on leur lise des prières suivent en tout les idées de l'Eglise. Mais alors que dire de ce riche marchand valaque[54] qui réserve dans son testament de l'argent pour qu'on récite des prières pour son âme, mais qui demande également qu'on construise des ponts et qu'on creuse des puits pour son âme? demandes liées à la croyance qu'après la mort on effectue un long voyage, qu'on traverse des rivières et qu'on a soif? Les signes sont suffisants même parmi les documents écrits de cette époque pour que le problème de l'existence d'une autre couche de croyances puisse être évoqué. Si on observe les pratiques rituelles des paysans roumains (et ceci jusqu'à nos jours), il est évident qu'il s'agit de deux séries de croyances parallèles, qui parfois se rencontrent, parfois divergent.

Revenant au problème de la transformation du Purgatoire d'un état en un espace, nous constatons que pour les Valaques les deux espaces ne sont pas nécessairement ceux de l'Enfer et du Paradis, mais ce qu'ils appellent les deux mondes; le monde terrestre ("lumea asta" - ce monde) et le monde qui suit et qui est tout simplement l'autre monde ("lumea ailalta"). Entre les deux il y a un espace tiers, grand, incommensurable, que l'âme parcourt avant d'atteindre le but de son voyage, l'autre monde. Le rituel païen décrit ce parcours, prévient l'âme des dangers, lui donne des conseils qui lui permettent de ne pas s'égarer. Une fois arrivée, elle trouve non pas le Paradis, non plus un monde quelconque, mais le double du monde terrestre; elle retrouve ses parents, sa famille, son village. Un parallélisme rapproche ces deux mondes et des techniques bien mises au point (faisant partie du rituel accompli par les parents et non pas par l'Eglise), aident l'âme à retrouver les siens.

Dans ce cadre, les prières et surtout l'ensemble du rituel composé également d'éléments chrétiens et païens n'ont plus la fonction d'aider l'âme à toucher le Paradis, mais d'aider l'âme a toucher l'autre monde. Ce désir profondément humain, retrouver ceux qu'on a aimé, trouve de cette manière une solution dont l'importance a été telle, qu'elle ne s'est pas effacée devant le christianisme; ceci s'explique peut-être par le fait que rien ne garantit dans le rituel de l'Eglise qu'on retrouvera les siens.

Nous croyons que cette idée (à part celles liées au prestige, au pouvoir et dont il a été question plus haut) explique aussi le désir des familles qui construisent des monastères ou des églises où ils vont s'enterrer ensemble. Nous affirmions plus haut que être enterré avec les siens facilite et même assure aux personnes apparentées sur terre de se retrouver dans l'autre monde. On fait venir de loin la dépouille d'un être cher et même, après des années, les os seulement[55]. Si cela n'est pas possible, on récupère au moins le crâne, essentiel dans cette opération de récupération car il abrite l'âme, et on l'enterre avec les parents. Ce fut le cas par exemple du dernier prince indigène avant l'arrivée des princes phanariotes, Constantin Brâncoveanu; décapité ensemble avec tous ses fils, sa tête est apportée en Valachie et enterrée en cachette par peur des fonctionnaires de l'empire ottoman; ce n'est qu'au XX-éme siècle qu'on a apprit qu'il s'agissait de la tête du prince. Et si même cette dernière opération devient impossible, on organise un office religieux en utilisant les

vêtements de la personne décédée comme si elle était présente; on met alors une croix là où se trouve la tombe des parents et on inscrit son nom à côté des siens.

La différence est significative non seulement avec les idées chrétiennes des catholiques sur le sort des âmes, mais même avec celles de l'orthodoxie. Ces éléments devaient être notés car ils ajoutent une note supplémentaire à l'explication des fondations religieuses, à part celles invoquées d'habitude. Certes, le reste du rituel serait aussi intéressant à observer, mais cet aspect sort du cadre de ce chapitre.

LA PART DE L'AME.

Ce qui rapproche les diverses formes de donation est sans doute le but que leur octroie le donateur. De même que les testaments qui consacrent une volonté singulière d'imposer au-delà de la mort une option considérée plus juste ou plus efficace pour la mémoire du défunt, la donation concerne également la mémoire et l'âme de celui-ci.

Dans les documents de cette période on trouve une expression caractéristique - « la part de l'âme » - pour désigner la partie de la fortune réservée à la commémoration des morts (dont la dimension est le plus souvent préétablie par les testateurs eux-mêmes)[56]. En acceptant et en recevant cette partie de la fortune, les héritiers sont tenus d'accomplir des tâches précises, toujours les mêmes, liées aux étapes d'un rituel inchangé qui influe sur le destin du trépassé même dans l'au-delà. "La partie de l'âme" est destinée à couvrir les frais de l'enterrement tout comme ceux des aumônes et des prières obligatoires qui se déroulent la première année, au troisième, neuvième et quarantième jour, puis à la fin des trois mois, six mois, neuf mois et lorsqu'une année s'est écoulée.

"La part de l'âme" peut être intégrée dans l'ensemble de la fortune transmise aux héritiers chargés de remplir les obligations qui en découlent, ou peut accompagner une donation envers un autre bénéficiaire que l'héritier légitime. D'ailleurs, cette pratique qui essaye de cautionner la mémoire des vivants et de consolider leur solidarité avec ceux déjà partis n'a pas un sens exclusivement matériel. Une personne qui offre pour "son âme" et "pour sa mémoire" ("pomenire") quelque chose ayant une valeur matérielle (terres, objets, privilèges), impose à celui qui reçoit un devoir moral, dont l'élément sacré n'est pas absent.

La donation "pour l'âme", qui a comme but d'assurer le sort du défunt dans l'autre monde, peut être éventuellement considérée comme étant la "partie de l'âme" mais peut aussi être distincte, sorte de garantie supplémentaire par la multiplication des donations. Si les héritiers ont comme première obligation d'assurer le passage de leur parent défunt dans l'autre monde d'une manière décente et efficace, leurs prières ne peuvent aucunement être contrôlées et risquent de cesser après une génération. Par contre, l'Eglise apparaît comme garant d'une prière perpétuelle. En outre, les dons à l'Eglise répondent à des obligations différentes impliquant l'établissement religieux, qui est entre autres le lieu de repos de la dépouille du défunt.

Un phénomène qui se développe parallèlement à celui qui exprime la fidélité et la confiance dans le rôle de l'Eglise, semble marquer un tournant dans les mentalités et les comportements des gens de jadis. On aperçoit vers le milieu du siècle une orientation nouvelle et vigoureuse, la multiplication des donations envers des particuliers. Ceux qui reçoivent sont attachés aux donateurs par des relations de parenté ou sont tout simplement des serviteurs fidèles. Il semble que le désir d'efficacité" l'emporte sur celui d'éternité" garanti par l'Eglise. On attend de la part de la personne ayant reçu le don "pour l'âme" une reconnaissance qui rend plus efficace l'effort de rachat des péchés du défunt. Ces péchés ont ainsi plus de chances d'être amoindris ou effacés, et les bons gestes sont chargés d'une fonction précise. Le tableau qui suit présente les dons



destinés aux particuliers; leur augmentation est évidente, bien que la proportion reste favorable à l'Eglise, assistante traditionnelle de la mémoire des morts.

1601-1610	1611-1620	1621-1630	1631-1640	1641-1649
1	7	19	32	22

Une place importante dans cette nouvelle sensibilité qui fait valoir dorénavant la contribution des laïques et leur prête plus d'attention est la libération des serfs. Comme il a été déjà dit, la libération des serfs "pour l'âme" du défunt, est chargée d'une vertu particulière. Malgré la raison économique qui dicte l'existence même du servage à cette époque, la motivation religieuse avec ses impératifs impose des comportements sociaux nouveaux. Ainsi, sur 81 donations faites à des personnes privées, 17 sont des libérations de serfs.

NOTES

1) Gilbert Dagron, «L'Eglise et l'Etat (IXe - Xe siècles) », Histoire du christianisme, Paris, 1993, pp. 167-240.

2) Paul H. Stahl, « L'autre monde. Les signes de reconnaissance ». Buletinul Bibliotecii Române, XIV, Freiburg, 1983; le même; « Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques ». Etudes Rurales, n° 105-106, Paris, 1988. Consulter aussi l'étude signée par Constantin Bàrbulescu (« Tombes et cimetières à Oniceşti, Transylvanie »; Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 19, Paris, 1997) qui observe l'enterrement groupé des lignages paysans, sur leurs propres terres, dans la région des Monts Apuseni.

3) On peut citer une riche bibliographie concernant la position économique de l'Eglise. On se limite à citer deux ouvrages qui prècisent la situation de l'Eglise byzatine et des Eglises des pays voisins; Peter Charanis Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire , Variorum reprints, Londres, 1973, v. article: "Monastics Properties and the State in the Byzantine Empire", pp. 53-118; Hadrovics L'Eglise serbe sous la domination ottomane; Paris, 1954.

4) La ressemblance avec l'Eglise russe en ce qui concerne les richesses et les manières de les utiliser vaut d'étre notée, v; Richard Pipes La Russia, Potere e Società dal Medioevo alla dissoluzione dell'Ancien régime, Milano, 1992, pp. 325-328.

5) Petre S. Nàsturel, Les Roumains et le Mont Athos; Paris, 1987.

6) C. Galatariotou "Byzantine ktetorika typika: a comparative study" in Revue des Etudes Byzantines, 45, 1987, pp.. 77-138.

7) Nicolae Iorga Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a Românilor; vol. 1, Bucarest, 1930, pour ne citer qu'un livre classique.

8) Nicolae Stoicescu Dicţionar al marilor dregàtori din Ţara Româneascà şi Moldova, secolele XV-XVII; Bucarest, 1971, p. 92) donne les fonctions suivantes qu'il occupe entre 1597-1620: grand trésorier, 1597-1599; grand postelnic, 1600; grand chancellier, 1602-1608; grand trésorier, 1618-1620; on n'a retenu que ses hautes fonctions et non pas celles du début de sa carrière.

9) Pour empêcher un tel sacrilège, d'ailleurs assez fréquent dans les luttes qui opposent le pouvoir central aux ennemis issus de familles seigneuriales puissantes, l'higoumène du monastère de Tismana rachète le droit de possession du monastère de Strâmba en le transformant en métoche. Ce n'est que l'héritier de Stoica, son neveu Miloş logofàt, qui se manifeste en tant que "ctitor" en remboursant au monastère de Tismana la somme payée.

10) 28 mai 1626, Documenta Romaniae Historica, B, vol. XXI, p. 144.

11) L'absence de fluctuations dans les donations envers l'Eglise ne permet pas de détecter les périodes vécues comme fragiles, incertaines pour les croyants (v. Jean Meyendorf "Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVIe siècle" in Irenikon, 28, 1955, pp. 396-405., qui analyse pour l'espace russe la quantité des dons, considérée un indicateur fidèle de la peur des gens). Bien que ce début de siècle est mouvementé (guerres, famines, épidémies de peste v. P. Cernovodeanu, P. Binder Cavalerii apocalipsului, calamitàţile naturale din trecutul României, pânà la 1800; Bucarest, 1993, pp. 7

12) Les témoignages laissés par les actes écrits ne facilitent pas une démarche plus nuancée.

13) 6 mars 1629, Documenta Romaniae Historica, B, vol. XXII, doc. 235, p. 456-459 confirmation de la part du prince Alexandru Iliaş du patrimoine du monastère de Panaghia.

[14] Documente privind Istoria României, XVII, vol. III, doc. 506: le paysan Vintilà du village de Sàteni et ses fils cèdent un emplacement de bergerie au monastère de Gorgota "pour qu'ils se souviennent de nous dans leurs prières, ici à Gorgota et au monastère de Météore au Mont Athos".

14) Le monastère de Càlui (Olt) est érigé par les frères Vlad, Dumitru et Balica entre 1516 et 1521 et devient désormais la nécropole du lignage des Buzescu. Il n'est pas sans importance que Radu Buzescu (grand ban pendant une courte période -1633) soit enterré par ses parents une deuxième fois au monastère de Càlui après avoir trouvé une première sépulture dans l'église de son village de Strejești , où étaient ses terres. Les actions de la famille sur leur domaine de Brâncoveni dévoilent les mêmes intentions, créer une nécropole de famille. En 1648, cette famille, qui a donné le prince Matei Basarab, demande la permission au patriarche de Jérusalem en visite à Bucarest de translater les dépouilles de la tante du prince, Marga (soeur du grand père de Preda Brâncoveanu) du monastère de Glavacioc à celui de Brâncoveni. Dans le document patriarcal on évoque le désir d'accomplir le rituel dû aux morts par la parenté proche, mais le principal mobile reste celui d'augmenter le prestige de cette fondation qui abrite des personnages importants d'une même famille.(v. Catalogul Documentelor Tàrii Românesti din Arhivele statului, vol. VI, doc. 1177, Bucarest, 1993.)

15) Doc. 1442, Catalogul Documentelor Ţàrii Românesti din Arhivele Statului, vol. VI, Bucarest, 1985, p. 376.

16) Al. Ştefulescu Strâmba; Târgu Jiu, 1906, p. 20.

17) Ibidem, v. les documents des procès ouverts par les héritiers de Stoica à la fin du XVII-éme siècle et au début du XVIII-éme.

18) Voir les discussions autour de cette question dans l'ouvrage signé par Radu Creţeanu et Ştefan Andreescu "O inscripţie necunoscutà din secolul al XVII-lea şi problema începuturilor mànàstirii Polovragi" in Centrul de Istorie, Filologie şi Etnografie; Craiova, Seria istorie, 1968. Ştefan Andreescu "Ctitorii de la Polovragi" in Mitropollia Olteniei, XVI, 1964, p. 231-235.. Al. Ştefulescu Polovragii; Târgu Jiu, 1906; la bibliographie peut être enrichie.

19) Càlàtori stràini în Tàrile române,(dir..) Maria Holban, M.M. Alexandrescu Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Bucarest, 1976, vol. VI, p. 198.

20) V. Nicolae Ctitoriile lui Matei Basarab; Bucarest, 1982, p. 195.

21) Al. Ştefulescu Schitul Crasna; Bucarest, 1630, p. 30.

22) Ceux qui se sont penchés sur l'histoire de ce monastère situé près de la rivière de Nişcov, croient voir dans le monastère érigé par le commis Radu une deuxième fondation, dressée sur les terres acquises par Neagoe, le grand père de Radu. D'ailleurs, A. Vasilescu ("Mànàstirea Bradu de pe Nişcov" in Biserica Ortodoxà Românà, LV, n° 1-2, 1937, p. 61) observe que l'acte de donation de ce monastère à celui de Pogoniani, est signé par tous les frères de Radu, ce qui dénote une possession communautaire et familiale et non pas une individuelle.

23) N. Iorga Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice, XXVI année, 1934, p. 28.

24) Cocora Gabriel "Biserica de la Berca, monument de artà brâncovenenascà" in Glasul Bisericii, XXII, 1963, p. 515-534.

25) Dobromir, grand ban de l'Olténie, frère de Calotà, donne au monastère de Lipov sa propriété située au même village (Documente privind Istoria României, B, XVI, vol. III, p. 331) tout comme son neveu Dumitru Filişanul, qui laisse une partie de sa fortune au monastère de Lipov (V. Nicolae Ctitoriile..., n. 248).

26) Càlàtori stràini..., vol. VI, p. 149

27) Radu Creteanu "Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos" in Etudes byzantines et post-byzantines (dir. E. Stànescu et N. S. Tanaşoca), Bucarest, 1979, pp. 135-151) signale la perspective fausse de l'historiographie roumaine qui considère les donations roumaines comme ayant toujours un caractère officiel, d'Etat; ce qui conduit vers l'ignorance des initiatives privées ayant marqué des générations entières d'une même famille.

28) P. S. Nàsturel, op. cit. et Teodor Bodogae (Ajutoarele româneşti la mànàstirile din Sfântul munte Athos; Sibiu, 1941), décrivent, à l'aide d'une riche documentation, les actions princières ayant eu comme but la protection des lieux saints de la chrétienté orientale. Pareillement à ces actions, complétant et copiant les projets princiers, les proches du prince contribuent eux aussi selon leurs possibilités à leur survivance.

29) Radu Creţeanu signale le rôle du lignage des Craiovescu , protecteurs constants du monastère athonite de Dochiariu. Andrei Pippidi (Tradiţia politicà bizantinà în ţàrile române în secolele

XVI-XVIII; Bucarest, 1983, pp. 157-158 et note 67) observe le rôle de cette famille dans la protection de deux monastères Athonites, Dochiariu et Xénophon.

30)A part Radu Creţeanu, P. S. Nàsturel, op. cit., aussi témoigne du caractère politique qui

31) A.D. Xenopol Istoria românilor din Dacia Traianà; vol. III, ch. "Sporul înrâuririi greceşti în ţàrile române", pp. 335-447, Bucarest, 1988. Andrei Pippidi Hommes et idées du sud-est européen à l'aube de l'âge moderne, le ch. "Phanar, Phanariotes et Phanariotisme", pp. 339-350, Bucarest-Paris, 1980.

32) Nicolae Iorga Despre Cantacuzini; Bucarest, 1902, pp. XXV-XXI. I. C. Filitti Arhiva Gheorghe Grigore Cantacuzino; Bucarest, 1919, pp. XX-XXI. Les deux historiens décrivent la personnalité de ce Cantacuzino qui, en 1577, devient "magnus mercator", premier marchand et premier fournisseur de fourrures de l'empire ottoman. « Mihail utilisa son argent pour assouvir sa soif de gloire, pour réaliser une sorte de régalité cachée sur le peuple chrétien: un royaume humble protégé aussi par Mohammed-pacha Socoli (le grand vizir). Il voulait nommer et changer les princes de Valachie et de Moldavie, les patriarches, disposer par leur médiation du peuple chrétien vivant sous domination ottomane, utiliser l'argent qu'ils pouvaient obtenir en tant que tuteurs spirituels des corps et des âmes de leurs sujets, pour lui permettre de conserver sa situation. Voilà un projet qui est devenu réalité et qui a renforcé son autorité durant une vingtaine d'années" (N. Iorga, op.cit., p. XXX).

33) La bibliographie concernant l'origine noble du prince Michel le Brave, apparenté au lignage des Cantacuzène, est riche; nous citons quelques titres. Minea I. et L.T.Boga "Despre Iane mare ban de Craiova şi ceva despre Mihai Viteazul" in Cercetàri Istorice, X-XII, 1934-1936, n°2, pp. 33-64; Filitti, I.C. "Cu privire la banul Iane, unchiul lui Mihai Viteazul" in Arhivele Olteniei, XIII, 1934, p. 495-496; Şt. Andreescu "Boierii lui Mihai Viteazul" in Studii si Materiale de Istorie Medievalà, 1994, vol; XI. La pluparts de ceux qui se sont penchés sur cet aspect qui, par manque d'information, demeure peu clair (le prince lui même se disait fils d'un prince valaque, Pàtraşco le Bon), arrivent à la conclusion que Michel est le neveu de Iane Cantacuzène (grand ban entre 1586-1592), frère de Andronic grand vistier et grand ban pendant le règne de Michel.

34) Documente privind Istoria Romàniei, XVII, vol. III, doc. 282 les trois offrent au monastère de Banu les villages de Maxin et de Negreasca, achetés à un autre grand boyard, Vlad Rudeanu grand paharnic.

35) Ils accompagnent en 1632 le métropolite du pays dans une mission diplomatique en Transylvanie (v. N. Iorga Studii şi documente cu privire la istoria românilor, IX, Bucarest, 1905, p. 16.

36) Ioan C. Filitti Arhiva Gheorghe Cantacuzino; Bucarest, 1919, p. 281.

37) Documente privind Istoria Romàniei, XVII, vol. II, p. 264.

38)P. S. Nàsturel op. cit., p. 207.

39) Qui d'ailleurs renoncera en faveur du monastère, en lui cédant la possession du village "pour son âme et pour l'âme des siens" v. I. C. Filitti,op. cit. , p. 51.

40) En 1634, 14 septembre, Matei Basarab affirme que c'est lui qui "a ordonné de faire les fondations du monastère" (Catalogul documentelor Tàrii Românesti din Arhivele statului, vol. IV, Bucarest, 1985, doc. 405, p. 198) bien qu'il rappelle que c'est Ianache qui l'a doté avec des villages, des serfs, des moulins et des vignobles. Il n'est pas sans importance de souligner les habitudes de ce prince pieux, qui n'hésite pas dans son enthousiasme de bâtisseur d'édifices religieux de s'emparer même des fondations de ses sujets pour accroître la gloire de Dieu, sans oublier la sienne (par ex. le monastère de Brâncoveni, ou le monastère Dintr'un lemn).

41) Dont il sera question.

42) A. Vasilescu (op. cit., p. 72) ne remarque pas la parenté qui lie Radu à son ailleul Ghiorma et suppose que cet acte est la conséquence de l'insistance de l'higoumène grec qui dirigeait le monastère en 1638; plus timidement, il évoque la mode qui s'était installée dans le cadre de l'élite roumaine pour orienter leurs donations vers la Péninsule Balkanique.

43) I.C. Filitti Arhiva genealogicà..., p. 21; N. Stoicescu Dicţionar al marilor dregàtori....., p. 151.

44) Elle ne doit pas être la mère de Radu comis et de ses frères, reconnus comme "ctitori" du monastère de Bradu, car dans l'acte de donation envers le monastère de Pogoniani est inscrit (pour le faire mentionner dans l'obituaire du saint monastère) le nom de la mère de Radu, "Maria" et non "Despa". v. Catalogul..., vol. V, doc. 113, p. 471, l'an 1643.

45) Andrei Pippidi La tradition politique..., p. 56.

46) 18 janvier 1631, l'acte du prince et 23 avril 1631 l'acte signé par Despa pour confirmer la donation (Documenta Romanae Historica, B, vol. XXIII, pp. 322-323, 369-370.)

47) 15 mai 1615, D.I.R., XVII, vol. II, doc. 341, p. 392-393.

48) L'historiographie roumaine parle avec insistance d'un XVII-éme siècle marqué profondément par le style de vie baroque, né dans une période de crise socio-politique. L'instabilité politique des règnes, l'existence d'une monarchie menacée de plus en plus de l'intérieur comme de l'extérieur, forgent des mentalités et des sensibilités spécifiques qui valorisent le goût pour l'occultisme, le faste, les richesses, pour tout ce qui meuble à outrance l'horizon visuel. v. R. Theodorescu Civilizația românilor între medieval și modern; Bucarest, 1987, pp. 137-164; Fl. Constantiniu "Sensibilité baroque et régime nobiliaire" in Revue des études sud-est européennes, n° 2, 1979, p. 332.

49) Jacques Le Goff Nașterea purgatoriului; Bucarest, 1995, 2 vol.; vol. I, pp. 34-35.

50) Ibidem, pp. 37 sq.

51) Simion Florea Marian Inmormântarea la români; Bucarest, 1898.

52) Paul Henri Stahl "La conversion incomplète; les rituels du cycle de la vie"; in Dimensioni e problemi della ricerca storica, n° 2, Rome, 1996; pp. 64 sq.

53) George Potra Documente privitoare la istoria orașului București. 1594-1821; Bucarest, 1961 (voir le testament de Maxim le marchand, p. 453).

54) P. H. Stahl "Tumulus et pyramides de crânes. Contribution à l'étude de la mort collective et lointaine en Europe Orientale" in Anthropos, 81, Freiburg, 1986.

55) Artur Gorovei Partea sufletului. Un vechi obicei al poporului român; Fàlticeni, 1925, pp. 1-17.

LEGENDES DES PHOTOGRAPHIES

A la page 7: Le prince Radu Șerban (d'après Nicolae Iorga, « Portretele domnilor români »).
A la page 17: Le prince Matei Basarab (d'après Nicolae Iorga, « Portretele domnilor români »).
A la page 23: Croix lignagères doubles et triples, érigées sur les tombes des lignages paysans (Dealul Istriței, 19-ème siècle: photo Paul H. Stahl).

LES CONTRATS DANS LA COUTUME DE LA BULGARIE DU NORD-OUEST 1878 - 1940

Kamen Dontchev

L'objet de la présente étude est le droit contractuel tel qu'il se présente dans la coutume de la Bulgarie du nord-ouest, à partir de l'indépendance bulgare (1878) et jusque dans les années quarante de ce siècle. Après la libération, l'économie capitaliste s'installe relativement tard dans le nord-ouest du pays (1) car l'ensemble de la région manifeste un fort retard économique. Dans ces conditions, les survivances du droit coutumier résistent plus longtemps que dans les autres régions du pays, situation particulièrement intéressante car elle permet d'extrapoler les résultats obtenus ici sur l'ensemble du pays.

La question n'a presque pas été étudiée (2), bien qu'il y a quelques publications portant sur la coutume pendant la domination ottomane (3). Ma recherche se propose d'observer les différentes pratiques du droit contractuel afin de dégager d'une part les caractéristiques régionales, de l'autre les similitudes avec les usages observés en d'autres régions du pays. Cette étude est essentiellement basée sur des sources locales et sur les données recueillies personnellement dans les années quatre-vingt, surtout à travers des entretiens avec les habitants de cette région, la plupart âgés entre 70 et 100 ans. Les données sont conservées dans les archives de l'Institut d'ethnologie de l'Académie bulgare des sciences (4).

La présentation suit les étapes suivantes; l'analyse des formes et modes de contrats coutumiers et leur contenu; les contrats ayant pour objet les biens (vente, location, prêts de denrées et d'objets, dépôt, mises en gage); enfin, les contrats qui ont pour objet le travail (embauche d'ouvriers agricoles, associations pour de travail en commun, entraide).

*

Sous la domination turque le droit contractuel coutumier bulgare est appliqué dans les conditions d'une agriculture sous-développée et d'un système économique d'autosuffisance. Le retard de l'agriculture et les échanges économiques faibles conditionnent les formes de la coutume et leur contenu. Dans l'ensemble, les caractères du droit contractuel sont les suivants: prédominance des accords oraux, rituel primitif de négociation en présence de témoins, validation morale des contrats en même temps que la légalisation juridique; rémunération en nature dans certains types de contrats (location d'objets, rémunération de la main d'oeuvre, prêts); dans certains cas, rapports entre associés.

Dans les années ayant suivi l'indépendance les conditions économiques du pays sont marquées par la coexistence d'une agriculture féodale ou sémi-féodale, et d'une économie capitaliste en plein essor. La pauvreté de la majorité des paysans rend difficile l'établissement de vrais liens d'échange; cette particularité explique la vitalité de la coutume, sa résistance aux changements, mais elle finira quand même par disparaître. Cette situation est particulièrement évidente dans les régions qui accusent un important retard économique, comme ce fut le cas de la Bulgarie du Nord-Ouest.

C'est surtout dans la forme et les étapes de la négociation que les traditions se sont le mieux conservées. Les accords oraux fonctionnent en parallèle avec les contrats écrits: les accords

oraux, affirment les interviewés, avaient la même vigueur que les accords écrits, car les gens se faisaient confiance.

Les seuls contrats qui prennent régulièrement une forme écrite sont ceux qui ont pour objet la vente de biens immeubles. Ils sont la conséquence des lois promulguées après l'indépendance et qui prévoient que les contrats concernant les biens immobiliers doivent se faire devant notaire; deux lois successives (1892 et 1908) imposent cette démarche (5). Or, la forme notariée est une opération trop coûteuse pour la population rurale pauvre, qui essaie de l'éviter, notamment par la signature de contrats écrits. Les parties cherchent dans ce contrat écrit la garantie de légitimité d'un accord conclu selon la coutume. Les contrats écrits non seulement ne sont pas notariés, mais, dans la plupart des cas ils ne sont même pas certifiés. « Quelqu'un de plus instruit écrit le contrat, puis on arrose la signature et c'est là toute la procédure, il n'y a pas de certification, pas d'acte notarié » (village de Rakovitsa). Rarement, « pour une meilleure garantie » les contrats sot certifiés par la municipalité; « les gens plus intelligents faisaient certifier le contrat par la mairie » (village de Stoubel).

Après la première guerre mondiale, le conflit entre la coutume et la législation officielle s'est aggravé. A la suite de la grave crise économique et de la dépréciation de la monnaie nationale on arrive à la situation suivante: « Les propriétaires qui ont vendu leurs biens par des actes privés revendiquent leur propriété, car les acquéreurs, malgré le prix payé, ne sont pas devenus propriétaires de fait puisque la forme notariée n'a pas été observée » (6).

La population locale confirme cette pratique; ainsi, Krstio Topalski (village de Stoubel) se souvient qu'au cours de la première guerre mondiale les épouses de nombreux agriculteurs partis au front vendent des terres pour faire vivre la famille. De retour, les anciens propriétaires veulent reprendre leurs terres en invoquant la forme non notariée de la vente. Dans cette situation, l'Etat s'est trouvé dans l'obligation d'accepter la situation suivante: selon la loi sur la régularisation des ventes non notariées de 1920, toutes les ventes de biens immobiliers effectuées avant le 1-er janvier 1919 sans acte notarié sont considérées comme prenant effet à la date où elles ont été contractées, si le vendeur est entré en possession du bien (7). Par conséquent, la loi de 1920 n'a qu'une portée réduite et n'annule pas les dispositions concernant l'acte notarié. Dans tous les autres cas d'achat de biens immeubles, l'acquéreur doit exiger un acte notarié.

La population locale est restée réticente dans l'adoption de la forme notariée, comme le prouve ce qui suit. Une clause spéciale du contrat fixe le délai dans lequel le vendeur doit remettre à l'acheteur un acte notarié. Même si cette condition n'est pas remplie, le fait qu'elle figure au contrat suffit pour empêcher les héritiers du vendeur de prétendre après sa mort, à une restitution du bien. Dans ce cas, le contrat a force d'acte notarié (villages de Rakovitsa, de Stakevtsi).

Ivan Kouklin de Stakevtsi se souvient d'avoir acheté un champ en 1926; par la suite, le vendeur est décédé sans lui avoir remis d'acte notarié. En 1932, les héritiers du vendeur introduisent une action en justice pour obtenir la restitution du champ. Il fut établi que le contrat de vente précise que le vendeur est tenu de remettre un acte notarié à l'acquéreur, la cour reconnut au contrat la force d'un acte notarié et le champ resta propriété de l'acquéreur.

A cause de la forte réticence de la population locale, beaucoup de temps et d'efforts ont été nécessaires pour instaurer en Bulgarie du Nord-Ouest des dispositions légales basées sur un acte notarié. En quelques endroits seulement (village Doktor Yossifovo) ces dispositions ont été appliquées dès la fin de la première guerre mondiale, mais dans la majorité des villages de la région il a fallu attendre pour une application généralisée les années 30, voire les années 40 (village de Stoubel) ou même la fin de la seconde guerre mondiale (village de Rakovitsa).

La vente de bétail ne nécessitait pas de contrat écrit, mais le vendeur était tenu de remettre à l'acquéreur dans un délai déterminé un document visé par la municipalité appelé « talimata ». Sans cette pièce on estimait que « la bête aurait pu être volée) et l'acquéreur renonçait à l'affaire.

De son côté, l'acheteur s'engageait à verser selon la coutume une certaine somme appelée « vama »; cette somme pouvait être payée par le vendeur si les deux parties en convenaient ainsi.

Les accords étaient conclus selon la pratique habituelle, en présence de témoins; même après l'indépendance, la présence des témoins est considérée nécessaire. Ils ont un rôle double, ils font avancer la négociation par leurs conseils et ils certifient la légalité de l'arrangement. Les contrats écrits peuvent aussi être conclus en présence de témoins. Leur nombre n'est pas strictement défini, mais dans tous les cas il en faut au moins deux, preuve d'une baisse de la confiance. « Un témoin ne suffit pas, mais il ne faut non plus faire témoigner plus de deux » affirme Dimitri Stoyanov (village de Martinovo).

On n'applique pas toujours les anciens critères aux témoins: « N'importe quelle personne qui passe dans la rue peut devenir témoin » (8). Ceci est surtout valable pour les contrats de vente de biens immobiliers, car le respect de la forme notariée réduit sensiblement le rôle des témoins.

La négociation des clauses contractuelles, appelée « marchandage » et qui précède la conclusion du marché, suit la pratique coutumière; voici la description imagée d'un marchandage telle que nous la transmet Ivan Kouklin (de Stakevtsi): « A l'occasion d'une réunion dans un endroit public, la discussion suivante s'engage entre l'acheteur potentiel et le vendeur: - Tu n'envisage pas de vendre ce champ? - Si, je le vends. - Combien tu demandes? - Mille leva. - C'est trop cher, moi je peux y mettre 800. - Ce n'est pas assez. D'autres personnes interviennent pour aider le vendeur: - Ecoute, c'est de la terre que tu achètes, mets-y un bon prix, tu ne perdras pas dans l'affaire! L'acquéreur finit par céder et augmente légèrement son prix et à la fin, s'il veut vraiment acheter, il dit: -Bon, je suis d'accord, serrons-nous la main, ton prix sera le mien! - D'accord! répond le vendeur ».

L'accord conclu, les deux parties se serrent la main, la secouent à plusieurs reprises et se souhaitent le succès (9).

Parfois, lors des ventes de bétail, il faut respecter certaines coutumes et exécuter divers actes symboliques. La bête est remise à l'acheteur avec la bride, l'attelle ou le licol (« kapistra ») pour « porter chance à son nouveau propriétaire ». Selon son bon plaisir, l'acheteur distribue quelques pièces de monnaie aux enfants du vendeur « pour leur porter bonheur » (village de Martinovo). En encaissant l'argent, le vendeur « frotte les billets sur sa barbe pour qu'ils se multiplient » (village de Kameno Pole) et lorsqu'il remet à l'acheteur la bête « il arrache une poignée d'herbe et frotte avec elle le front de l'animal », en signifiant qu'il le donne « de bon coeur » (village d'Altimir). Lorsque l'acheteur fait entrer l'animal dans son étable, il casse sur sa tête un oeuf cru « pour la santé » (village de Novo Selo).

Le marchandage est conclu par un verre bu ensemble; l'un des contractants dit à l'autre « c'est à toi de payer la tournée »; ils boivent un verre de vin ou d'eau de vie à la maison de celui qui l'offre ou au café. La vente de bétail sur pied est précédée par un marchandage plus long (Altimir) et « la tournée est plus importante » (Kameno Pole).

La validation morale des accords est également appliquée; elle consiste dans le respect rigoureux de la parole donnée: « Une fois qu'on a donné sa parole, on ne peut pas se dédire ». celui qui n'a pas tenu parole est traité comme s'il avait commis un pêché et il est irrémédiablement déshonoré: « Il est déshonoré aux yeux de tout le village » (Belimel); « Si un malheur lui arrive, personne ne l'aide » (village Doktor Yossifovo).

Ces pratiques sont à l'origine de nombreux dictons comme par exemple: « On attache un boeuf par les cornes et un homme par la langue » (la parole donnée): « La parole et l'âme sortent par le même endroit »: « Parole donnée vaut pierre jetée »: « Si j'ai déjà craché, je ne vais par lécher ». On observe toutefois ici ou là des écarts par rapport à la pratique générale (les villages de Kameno Pole, Altimir, Gramada): « Seul un homme honnête tient parole ». Avec l'installation de l'économie capitaliste la validation morale des contrats perd sa force, d'autant plus que la législation promulguée par l'Etat impose obligatoirement la signature de contrats (10).

Pour conclure un contrat, avant comme après l'indépendance, il n'y a pas un jour fixe, seules les embauches des bergers et des ouvriers agricoles ont lieu à la Saint-Georges et à la Saint-Démètre, fêtes appelées dans la région « journée d'asservissement et d'affranchissement » (11). Ces dates sont imposées par les contraintes des travaux agricoles pour lesquels les gros propriétaires fonciers doivent embaucher des ouvriers. Quant aux croyances liées aux mauvais jours et heures à éviter lors de la conclusion d'un contrat, elles ont progressivement disparu après l'indépendance (12). On peut conclure un contrat « n'importe quel jour de la semaine » (Stoubel), ou « à chaque fois que quelqu'un en éprouve la nécessité » (Novo Selo). Le besoin et la misère sont plus forts que les préjugés, les croyances religieuses, les superstitions. On continue à respecter certaines interdictions dans quelques villages (Doktor Yossifovo); ainsi, on évite de conclure un contrat un mardi, appelé « mardi noir », de même que le sept ou le treize du mois. Il faut que le jour de la signature puisse être considéré un « bon jour ». Le lundi est considéré le meilleur jour pour conclure un contrat (Altimir).

Le droit de conclure un contrat (avant, comme après l'indépendance) appartient au père, car les biens de la famille sont sur son nom. Des fois, si la mère possède un bien personnel, elle peut aussi conclure un contrat. Ce droit est strictement surveillé surtout dans les familles communautaires, bien que le rôle du père diminue progressivement (13). Les fils d'une famille communautaire, même mariés, n'ont pas le droit de conclure des accords; par exemple ils ne peuvent pas acheter des terrains, car ils n'ont pas d'argent, « tout l'argent étant remis au père »; ils ne peuvent pas non plus vendre car « tant que le père est en vie, le bien lui appartient ».

Krstio Topalski (du village de Stoubel) raconte que son beau-père avait huit fils, dont six habitaient avec leur père. Le domaine était en réalité partagé entre les fils et chacun savait quelle est sa part, mais ils continuaient de l'exploiter ensemble. Au fil des années ils avaient acheté des terres mais ne pouvaient pas les vendre seul le père ayant ce droit, car c'est lui qui formellement était le propriétaire du patrimoine.

Si l'un des fils veut néanmoins conclure un contrat il lui faut l'autorisation paternelle; un contrat conclu sans cet accord est considéré sans valeur. Après la mort du père, si les fils continuent à habiter et à travailler ensemble, le patrimoine familial reste propriété collective; s'ils veulent vendre un bien, ils doivent le faire collectivement. Les fils acquièrent le droit de conclure des accords lorsqu'ils quittent le groupe domestique pour s'établir à leur propre compte. Ainsi, dans cette région du pays, durant les années qui ont suivi l'indépendance, le droit de conclure des contrats dépend non pas de l'âge de la personne mais de sa condition au sein d'une famille (14). Peu à peu, avec la généralisation de la famille basée sur la présence d'un seul couple marié, c'est la majorité légale qui est devenue la condition essentielle donnant droit à la conclusion des contrats; quiconque atteint l'âge requis peut contracter un accord. Ainsi, après l'indépendance, les traditions patriarcales dans ce domaine continuent de se manifester dans la région, mais se manifeste déjà l'influence des nouveaux rapports socio-économiques et le rôle accru de la propriété privée. Il convient également de signaler l'importance des dispositions légales qui donnent une forme juridique aux principes de l'égalité des citoyens (15).

Le caractère obligatoire de ces dispositions n'exclut pas la l'éventualité d'une résiliation. Cela arrive par exemple si l'une des parties renonce aux engagements pris; si elle se dédit (villages de Gorna Kremena, d'Altimir, de Gramada); si la procédure n'est pas respectée, comme par exemple « s'il n'y a pas eu des témoins » (Gorna Kremena); si le vendeur ne remet pas à l'acquéreur l'acte notarié du bien immobilier vendu (Kameno Pole, Stakevtsi); si lors de la signature du contrat l'un des contractants est ivre ou mineur (village de Martinovo).

Si le contrat est résilié parce que l'une des partie s'est dédite, cette dernière doit payer à l'autre une certaine somme appelée « obezchteta » (dédommagement). Les deux parties conviennent parfois conjointement du montant de la « obezchteta ». Généralement c'est le

vendeur qui revient sur sa décision et qui rembourse alors le total du prix de même que la « obezchteta ». S'il arrive que l'acheteur se dédit, le vendeur lui rembourse la somme, moins le montant du dédommagement. La résiliation se fait généralement devant un juge. Si les contractants arrivent à un accord à l'amiable, ils ne recourent pas à la justice, se contentant simplement de « déchirer le contrat ». Dans ces cas on ne doit payer aucun dédommagement (Altimir). Il arrive même des fois que la résiliation du contrat donne lieu à un repas de fête, comme lors de sa conclusion (village de Martinovo).

En ce qui concerne le contenu des accords la situation est différente; le retard de l'agriculture, la précarité et la misère qu'il occasionne, font qu'après l'indépendance se maintiennent les mêmes contrats que sous la domination ottomane. Les changements apparus avant l'indépendance s'accélèrent par la suite, de nouveaux éléments s'y ajoutent et détruisent les traditions du droit contractuel coutumier. Le droit civil a joué aussi un rôle dans cette évolution, reflétant et affirmant le nouvel ordre économique. Les dispositions du droit civil s'instaurent de plus en plus dans la pratique, réduisant ainsi le champ d'application de la coutume. Cette évolution apparaît clairement après l'analyse du contenu des divers types de contrats.

CONTRATS PORTANT SUR DES BIENS.

Après l'indépendance, les contrats de vente portent surtout sur des biens immeubles, du bétail et des céréales. Avec l'extension de l'économie capitaliste les contrats de vente exigent de plus en plus fréquemment un paiement en liquide, malgré la précarité dans laquelle vit la population, précarité qui rend difficile ce type de transaction. Généralement, seuls les plus démunis paient en nature: « on pouvait payer le blé avec un boeuf, il arrivait même de donner de la terre en échange de céréales » (Gorna Kremena).

On continue de pratiquer la vente à l'essai pour tester la qualité de la marchandise - essentiellement le gros bétail vendu sur pied; la période de l'essai est plutôt longue, allant d'une semaine à six mois. Pendant cet intervalle, si l'acheteur décèle un vice caché de la bête, par exemple si celle-ci « ne veut pas traverser une rivière ou donne des ruades, pique les gens, ne marche pas droit », il a le droit de la retourner à l'ancien propriétaire et de se faire rembourser. La vente à l'essai n'est pas systématique pour le gros bétail et pas du tout pratiquée pour le petit bétail.

Un fois un accord conclu, son application est garantie par le versement de l'intégrité de la somme, ou d'une avance appelée « kaparo » - acompte. La kaparo est généralement versé lors de la vente d'un bien immeuble, par exemple si l'acheteur n'a pas en sa possession la totalité de la somme, ou s'il craigne que le vendeur se dédise. S'il souhaite acquérir un terrain situé à proximité de ses propres terres, il verse un acompte pour dissuader le vendeur à l'offrir à quelqu'un d'autre.

L'acheteur devient propriétaire du bien après avoir payé l'intégralité de la somme convenue dans les délais fixés. Le vendeur attend l'échéance de cette période et, si entre-temps il a renoncé à vendre, il restitue le kaparo à l'acheteur.

Si avant l'indépendance l'acompte était remboursé à hauteur de la somme versée, pendant la période étudiée le remboursement des arrhes peut aller jusqu'au double de leur valeur, signe d'une certaine animation dans les échanges.

Si l'acheteur renonce à l'achat il perd son acompte. Mais il est plus courant que ce soit le vendeur qui se dédise, ayant trouvé entre-temps un preneur « plus offrant ». Le vendeur peut alors proposer au premier candidat de payer autant que lui offre le concurrent et si l'acheteur refuse il lui rembourse l'acompte. Dans certains cas l'acheteur ne se contente pas de reprendre son acompte mais porte l'affaire devant un juge pour résiliation du contrat. Dans ces cas ce sera la décision de la cour à être appliquée.

Le droit de préemption dont bénéficient les voisins pour l'achat de terres est toujours appliqué, mail il n'est strictement observé que dans certains endroits (villages de Rakovistsa, de Martinovo). On observe parfois (à Gorna Kremena) des écarts par rapport à la pratique générale. « Il convient affirme un témoin - que le vendeur propose le terrain qu'il veut vendre d'abord à son voisin. Mais il peut très bien le vendre directement à un autre client ». Ailleurs (Stakevtsi), cette pratique est soumise à certaines conditions: « si le bien a une superficie de moins de 0,3 Ha la vendeur est tenu de le proposer d'abord à son voisin, mais s'il dépasse cette superficie il peut le proposer à qui il le veut ».

Dans la plus grande partie de la région cette règle a pratiquement disparu. S'il arrive qu'elle soit respectée elle n'a plus son ancienne importance. Si les voisins n'ont pas été informés de la vente ils n'ont plus le droit de s'y opposer. Ils ne peuvent qu'influencer le vendeur en lui offrant une somme plus importante. Par conséquent l'intérêt personnel du vendeur prévaut sur les relations de bon voisinage.

Il est clair qu'avec l'établissement d'une mentalité attachée à la propriété privée, les traditions du passé perdent du terrain dans ce domaine du droit contractuel coutumier. Le droit de préemption sur la vente de biens et d'équipements propriété collective (par exemple les moissonneuses, les moulins à vents ou à eau, les « tepavitsi » - moulins à foulon, les scieries, disparaissent progressivement pour les mêmes raisons.

Une forme de vente particulière, que l'on continue de pratiquer dans la région étudiée même après l'indépendance, est l'échange appelé ici « trampa » ou « obmiana » - troc. L'échange porte surtout sur des terrains agricoles, et il est effectué pour la « commodité des exploitants ». Les gros propriétaires recourent souvent à cette forme pour regrouper leurs propriétés. Si quelqu'un veut augmenter la superficie de son vignoble ou de son champ il échange un vignoble ou un champ situé ailleurs contre celui d'un voisin immédiat. Lorsque les biens sont de valeur égale, l'échange est réalisé « bacha-bach », c'est-à-dire sans rien payer, mais s'il y a une différence de valeur elle est compensée en argent. Le propriétaire du bien de moindre valeur verse à l'autre une somme (appelée ici « prid ») en même temps qu'il effectue l'échange, pour compléter la différence de valeur entre les biens échangés (16).

La location de biens contre un loyer continue après l'indépendance à avoir pour objet des champs, du bétail ou des ustensiles domestiques. On loue aussi des maisons, mais seulement pour les utiliser comme magasins ou buvettes. Le loyer d'un champ est généralement payé en nature. On continue de pratiquer le métayage (« izpolitsa »), le preneur s'engageant à verser au propriétaire la moitié de la récolte. Par exemple « si on récolte 100 seaux, on donne 50 au propriétaire du terrain »; « toute la récolte est partagée en deux »; « si la récolte est bonne il y en aura pour toi et pour moi, sinon il n'y en aura pour personne ».

Parallèlement au métayage, s'impose la pratique de payer le loyer en argent, le preneur versant la somme convenue dans sa totalité ou en plusieurs tranches, quelle que soit la récolte. De cette façon le preneur se réserve la totalité de la récolte, mais il assume également tous les risques que cette situation comporte.`

Le loyer des biens meubles, bétail ou ustensiles, comme avant l'indépendance, continue à être payé en nature. Si quelqu'un loue un alambic pour l'eau-de-vie il paye le loyer en eau-de-vie. Le propriétaire refuse de louer l'objet s'il n'a pas confiance dans celui qui le lui demande. Si l'objet est endommagé par la faute du locataire, il en est tenu responsable.

Le prêt de denrées en quantité peu importante (surtout provisions de bouche - blé, sel, haricots, pain, etc.) continue après l'indépendance à se faire sans témoins, sans contrat signé. « Dans ces cas-là il n'y a pas de témoin, ni de contrat ». En général on ne refuse pas de prêter un

objet: « prêter à quelqu'un est l'une des premières obligations du bon voisinage » note D. Marinov (17). Nous n'avons pas d'information concernant d'éventuelles interdictions ou superstitions empêchant un propriétaire d'accepter un prêt. A Rakovitsa les témoins précisent « qu'il vaut mieux prêter des semences qui ont déjà porté fruit ».

Ce type de contrat continue à être à durée indéterminée après l'indépendance. L'emprunteur s'engage à restituer des biens du même type et de même quantité lorsqu'il aura la possibilité de le faire: « je te donne du blé, tu me le rendras quand tu auras moissonné et battu le tien ». « Pour dix boisseaux de blé prêtés, dix boisseaux de rendus ». Parfois on rend la même quantité mais d'une autre denrée, par exemple du maïs contre de la farine selon « ce qui a été convenu ». En même temps le prêt d'objets ou de denrées suppose que l'emprunteur rende le cas échéant ce service au prêteur: « je prête à condition qu'il me prête un jour quelque chose si j'en ai besoin » (18).

On m'a indiqué aussi d'autres variantes du prêt, moins idylliques: « je te donne un seau de maïs, tu me rendras deux lorsque tu récolteras le tien » (Belimel): 2) Si l'emprunteur n'a pas la possibilité de rembourses la quantité de denrées empruntées, il rembourse en argent (Novo Selo): 3) l'emprunteur insolvable travaille un certain temps sur le terrain du prêteur (Gramada, Rakovitsa). Par exemple, le prêteur donne une douzaine de boisseaux de blé à l'emprunteur qui s'engage en échange à moissonner 1 Ha de terres du prêteur. Les riches propriétaires prêtent à ces conditions, plus intéressantes pour eux que l'embauche de journaliers (« argats ») dont il faut assurer la nourriture. Ce type de prêt est appelé au village de Rakovitsa - « zelenitsa »: 4) L'emprunteur restitue les denrées et effectue également un travail sur la terre du prêteur; « je te prêterai, mais tu travailleras dix jours sur mes terres et tu me rendras aussi le blé prêté ». Généralement le nombre de seaux prêtés correspond au nombre de jours travaillés, en plus de la restitution du prêt (Stoubel). Toutes ces variantes modifient les éléments anciens des transactions de prêt-emprunt.

Traditionnellement, on ne prête de l'argent qu'à ceux à qui on fait confiance, « à des amis ou à des parents ». L'argent est alors remis « en cachette, pour que personne ne soit au courant ». Selon Peko Kaçov du village de Doktor Yossifovo, l'habitude de prêter de l'argent en cachette date de « l'époque turque ». Le prêteur ne veut pas qu'on sache qu'il a beaucoup d'argent, pour que « des brigands ne viennent le dévaliser ». La confiance devenant rare entre les gens, on a recouru de plus en plus souvent à des témoins ou à la signature d'une police. Dans ce cas, si l'emprunteur ne rembourse pas les sommes dans les délais convenus, il s'engage à rembourser le double de la somme prêtée (Kameno-Pole, Gorna Kremena). Il a aussi la possibilité de demander au prêteur de repousser l'échéance de sa dette, de rembourser en nature (« donner pas exemple un agneau ») ou de s'acquitter en journées de travail, mais c'était toujours à sa charge.

Le prêt rémunéré (à taux d'intérêt) est beaucoup moins répandu; lorsqu'il est pratiqué, les deux parties conviennent du taux d'intérêt qui peut parfois atteindre des valeurs importantes, allant même jusqu'à 100 %. Dans les conditions d'une économie attardée et rudimentaire, l'emprunt (surtout l'emprunt rémunéré) est une lourde charge pour un paysan pauvre.

Le prêt d'objets, surtout d'ustensiles ménagers (par exemple un tonneau pour le vin, un chaudron pour faire du savon) ou d'outillage agricole, continue à être à court terme et gratuit. Cependant, il arrive que le prêteur exige un dédommagement, « un peu de vin », « un peu de savon », ou bien une somme d'argent, signe de l'évolution des moeurs qui touche à son tour ce type de contrats.`

Le contrat de mise en dépôt, qui présente aussi le caractère d'un service, une des parties déposant chez l'autre un objet, a également connu des changements. Dans cette région il a surtout pour objet des fruits ou du blé. Ces contrats deviennent rares après l'indépendance, voire plus du tout pratiqués en certains endroits (Novo Selo, Kameno Pole, Gramada). Avec l'accroissement de la méfiance, les gens craignent que l'objet déposé « soit volé » ou, s'il s'agit de vin « bu ». Il arrive même que le propriétaire préfère mettre son blé « n'importe où », chez lui ou dans son

jardin, au lieu de le confier à la garde d'un étranger. De plus, cette pratique perd son caractère gratuit, le déposant étant parfois obligé de payer le service qu'on lui rend.

Le contrat de mise en gage, qui porte sur des délais court et des menus services, a également été touché par les changements économiques. Dans cette région on met en gage surtout des biens immeubles - en réalité les pièces justifiant de leur propriété - plus rarement du bétail, car « la bête peut mourir » (on met en gage là aussi le document attestant de la propriété), ainsi que quelque menus objets. Cette opération n'est pas gratuite et elle est effectuée par ceux qui ont un besoin pressant d'argent. Ils remettent au créancier un objet en gage et reçoivent en échange une somme remboursable à l'échéance fixée. Si le débiteur ne peut payer sa dette, le créancier a le droit de s'approprier l'objet gagé ou d'augmenter la somme à rembourser. Après l'indépendance, la pratique fréquente est de majorer la somme due qui, de toute façon, est supérieure à la valeur du gage. Le retard de l'agriculture et la mauvaise situation des petits exploitants, font que cette forme d'usure constitue une lourde charge pour les paysans pauvres.

Cela est tout aussi valable pour la forme de mise en gage appelée « zeleniçarstvo ». Ce procédé consiste à vendre à bas prix son blé « en herbe », avant la récolte (19). Poussés par la nécessité et la misère, les paysans recourent à cette pratique où le commerçant ne paie souvent le blé qu'à moitié prix. Le paysan s'engage à remettre le temps venu la partie de la récolte ainsi négociée: « Souvent il ne reste plus de blé pour le paysan après avoir donné au commerçant la quantité convenue. Si le marchand décide de remettre cette dette d'une année, l'année suivante il demande le double et il n'est jamais perdant » (Kameno Pole).

A cause des procédés rudimentaires de culture de la terre et des revenus trop faibles, les paysans ont beaucoup de mal à s'acquitter de leurs dettes. Ils sont alors obligés de vendre leur blé en herbe, d'autres cultures aussi, ou à « donner quelque chose » pour rembourser le dû, ce qui les asservit de plus en plus aux négociants. Dans les zones montagneuses de la région le « zeleniçarstvo » porte surtout sur le bétail à naître; on prête par exemple de l'argent à l'emprunteur qui s'engage à donner un nombre déterminé d'agneaux qui vont naître.

CONTRATS QUI PORTENT SUR LE TRAVAIL.

Les contrats d'embauche de main d'oeuvre sont conclus avec des ouvriers agricoles et des bergers. L'ouvrier (appelé « pristav » ou « pristov ») est embauché pour une période fixée à un jour près, généralement pour six mois. Il arrive que les ouvriers agricoles ne sont pas embauchés que pour une courte saison, par exemple « pour l'été, afin de garder les buffles ». Si l'homme de peine est jeune et robuste, il est engagé pour une période plus longue, par exemple une année.

L'embauchage et le débauchage des domestiques a lieu à la Saint-Georges (début mai) et à la Saint-Démètre (fin octobre). On ne connaît pas dans la région des croyances religieuses ou d'actes symboliques accompagnant l'embauche. La rémunération est modeste, payée généralement en argent, parfois en nature - un seau de grains (maïs, blé), une paire de souliers en cuir de porc, de la nourriture. En échange, l'ouvrier doit accomplir des travaux pénibles, épuisants, « toutes les tâches ménagères et les travaux des champs » (20).

L'ouvrier touche habituellement sa paie en fin de contrat; pressé par le besoin il demande parfois une avance et il arrive qu'il emprunte à son employeur plus que sa paie. Dans ce cas il est tenu de rendre le surplus ou de travailler à hauteur de la valeur du prêt. Le domestique doit une obédience inconditionnelle à son maître, qu'il ne peut quitter avant le délai fixé quelque pénible que soit sa condition. La seule pensée qui lui donne du courage est qu'un jour « il s'affranchira ». Cette situation explique les dictons locaux, comme « journée de travail, journée de peines », « j'ai été embauché, mais je ne suis pas marié à mon maître » (21).

Si le maître ne lui donne pas à manger, ne lui remet pas la paire de chaussures promise, s'il le bat, il peut partir avant terme, dans quel cas le maître paie seulement les journées travaillées.

Les bergers embauchés dans cette région travaillent surtout dans les pacages, en montagne. Ils sont engagés et libérés de leurs engagements aux mêmes dates, la Saint-Georges et la Saint-Démètre, pour une durée de six mois. Leur rémunération est modeste, payée surtout en argent, par exemple « un 'lev' par tête de cheptel ». La somme est fixée forfaitairement pour toute la période et non pas à la journée. On peut payer une partie du salaire en nature, par exemple en lait, en fromage ou en laine. Parfois, toute la paie est versée en nature: blé, maïs, vêtements, « chacun demande ce qu'il lui manque ». En échange, en plus des nombreuses tâches qui lui incombent, le berger garde le troupeau et veille à ce que les bêtes n'endommagent pas les champs. Si un mouton s'égare, le berger en est responsable; il doit prouver qu'il n'a ni vendu ni caché le mouton et, si la bête vient d'être dévorée par des fauves, il faut le prouver en montrant « un bout de la peau, une patte ou des touffes de laine » (22).

On constate dans cette région, même après l'indépendance, une coexistence de rapports employeur-salarié, et de rapports entre associés. Les relations du deuxième type, héritées du passé, sont conditionnées par l'agriculture sous-développée, et sont connus sous la forme des « batchia ». Au début de l'été plusieurs propriétaires de bétail mettent en commun leurs moutons dans un enclos situé à l'extérieur du village et engagent des bergers. Ces derniers touchent une paie en argent mais, après avoir livré aux propriétaires la quantité de lait convenue, ils ont droit de disposer du lait en surplus jusqu'à la dissolution de la batcha; ils vendent le lait et se partagent le produit de la vente.

Dans les zones situées en bordure de la région étudiée (Rakovitsa, Staropatitsa), les relations d'associés unissant les membres d'une batchia dominent pleinement. Ainsi, au village de Rakovitsa plusieurs propriétaires réunissent leurs troupeaux en batchia et se partagent les tâches, les uns traient les brebis, les autres s'occupent des béliers ou des agneaux. Le lait est partagé suivant le principe « un seau par brebis », ou « un jour par brebis » selon la convention initiale. Chaque propriétaire reçoit autant de seaux de lait ou le lait d'autant de journées qu'il a apporté de têtes dans le troupeau; ceux qui traient les brebis « peuvent prendre un ou deux seaux de plus ». La batchia est dissoute lorsque tous les propriétaires ont reçu le lait auquel ils ont droit.

A Staropatitsa les batchia sont organisées suivant le principe de la « zareda »; les propriétaires regroupés font la traite à tour de rôle, autant de jours qu'ils ont de brebis et ont droit au produit de la traite pour ces jours-là.

A cause du retard économique de la région, dans les contrats conclus entre propriétaires et bergers, les éléments 'associatifs' se maintiennent longtemps. Pendant une longue période ces conventions n'ont pas évolué vers le forme du contrat de travail type, par différence de la situation observée dans les régions plus avancées de la Bulgarie (23).

Peu à peu les rapports employeur-salarié s'instaurent dans les associations de travail en commun. Dans la région, les associations les plus courantes étaient celles des compagnies de moissonneurs. Poussés par le besoin, le moissonneurs descendent des régions montagneuses vers les plaines. Les compagnies peuvent réunir de quelques personnes à plusieurs centaines, surtout des jeunes filles et jeunes hommes. Nino Vorbanov (du village de Gramada) se souvient que jadis, à l'époque des moissons des compagnies de 50 à 100 personnes, comprenant des enfants, se réunissaient dans son village.

Les compagnies ont un chef, « le plus malin, celui qui sait négocier ». La rémunération de ces compagnies est négociée forfaitairement pour l'ensemble du travail (« na guiotora », « na

guiotoritsa », « kessim ») ou à la journée. Dans le premier cas la paie est repartie en parts égales entre les participants, mais dans le deuxième cas, plus fréquent, le chef touche toujours un peu plus. « Il négocie des paies égales pour tous, mais la sienne est plus importante ». Avec le temps le chef fait de moins en moins un travail de moissonneur, sa tâche consistant surtout à surveiller le travail des autres. Il acquiert ainsi un statut privilégié par rapport à ses associés. A certains endroits (Rakovitsa, Stoubel) les compagnies n'ont pas de chef. Les ouvriers sont recrutés par un propriétaire qui a besoin de main d'oeuvre, ou bien ils vont tout seuls offrir leurs services. De cette façon les rapports employeur-salarié commencent à s'instaurer dans les campagnes, et les compagnies perdent progressivement leur caractère d'associations d'activité en commun.

La « zareda » (entraide à tour de rôle) est la principale forme de prêt de main d'oeuvre dans la région. Elle est conditionnée par la grande demande de main d'oeuvre et les conditions primitives d'exploitation de la terre. Cette pratique continue après l'indépendance sous sa forme traditionnelle. Trois ou quatre familles se regroupent et s'engagent à s'aider mutuellement à tour de rôle, notamment pour la moisson. Ils moissonnent un jour le champ d'une famille, le lendemain celui d'une autre, ceci jusqu'à la fin du travail.

Voici la description que nous laisse d'une zareda Nino Kijov (du village de Rakovitsa): « Nous allons tous moissonner dans les champs. Je prends du pain et de la nourriture pour les miens, et toi tu fais de même pour les tiens. Nous moissonnons toute la matinée et à midi nous nous arrêtons pour manger. Toi tu t'assois ici avec les tiens et vous mangez ce que vous avez apporté, les autres s'assoient ailleurs. Après la pause tous reviennent au travail. A la fin de la journée les gerbes sont mises en tas. Tous moissonnent un jour ou deux tes champs, puis les jours d'après on vient moissonner ton blé. Plus ils y a des gens, plus ça va vite. C'est ce qu'on appelle la zareda ».

Celui qui a été aidé à moissonner doit à son tour travailler pour ceux qui l'ont aidé, « il rembourse sa dette ». « Si quelqu'un demande aux autres de venir travailler ses champs en zareda, il doit savoir combien de gens il peut ensuite envoyer pour aider les autres, pour demander autant d'ouvriers pour son champ » (24). Personne ne met en cause cette obligation, « tous savent qu'il faut aider les autres comme on l'avait été soi-même ». Dans la région étudiée on a recours à la zareda pour les grands travaux - retourner la terre d'un vignoble, moissonner, faire les foins et, rarement, construire des maisons. On retrouve rarement la zareda dans l'élevage (Stakevtsi); plusieurs fermiers mettent ensemble leurs chèvres par exemple et s'en occupent à tour de rôle, pratique qui survit encore de nos jours.

Avec le développement des rapports capitalistes, le principe de la zareda a été modifié. Elle était pratiquée partout par les paysans pauvres ou moyens, qui n'avaient pas la possibilité de payer des ouvriers. « C'est impensable d'imaginer qu'un propriétaire possédant 30 Ha puisse s'associer à un pauvre qui ne possède que 0,4 ou 0,5 Ha » (25). La zareda perd certaines de ses caractéristiques traditionnelles; parfois, l'un des associés, au lieu de travailler sur le champ d'autrui paye ceux qui ont travaillé pour lui (Altimir) ou leur offre un repas; si l'un des associés possède une parcelle plus étendue il paie un surplus aux autres (Rakovitsa). Dans ces cas la zareda se rapproche des formes du travail salarié.

La veillée (« tlak ») a une forme proche de la zareda; on n'y a recours qu'à l'occasion de travaux urgents. Selon le type de la tâche, à la veillée participent des femmes ou des hommes. Par exemple, les femmes se réunissent chez une voisine « pour filer la laine ». Dans cette région ce type de tlaka est appelé « prejda » - laine. Les hommes se réunissent pour aider à la tonte des moutons, ou pour « battre le sol » en terre d'une pièce de la maison. Dans les deux cas ils ne sont pas payés mais on leur offre un repas léger.

Lorsque la tlaka est convoquée pour décortiquer les épis de maïs, elle est appelée « belenka »; y participent des jeunes filles et des jeunes garçons en état de se marier. « Après la cueillette du maïs, des jeunes filles et des jeunes hommes viennent à la maison d'un fermier pour

l'aider à décortiquer les épis ». La maître de maison ne les paye pas mais leur offre des épis de maïs bouillis; « il faisait bouillir un chaudron de maïs, chacun mangeant un épi et c'est tout ».

La tlaka est différente de la zareda par son contenu; la différence essentielle est que l'aide est offerte gracieusement. Celui qui a été aidé n'est pas obligé de répondre de la même façon en aidant les autres en d'autres occasions; « ceux qui organisent des tlaka n'aident pas beaucoup les autres » souligne Guergo Tsenov du village de Kameno pole. Cette aide gratuite profite aux fermiers riches qui bénéficient ainsi d'une main d'oeuvre gratuite. Le repas offert à ceux qui donnent un coup de main revient bien moins cher que la paie des journaliers.

*

Ce qui vient d'être exposé nous permet de tirer quelques conclusions. Les sources auxquelles on fait référence prouvent qu'après l'indépendance, sous l'influence du développement de l'économie capitaliste, dans cette région se sont produit des changements notables dans le droit contractuel coutumier, qui perd peu à peu son caractère. Se manifestant initialement de façon irrégulière et à divers moments selon les différentes parties de la région (pour des raisons locales - situation géographique du village, particularités du terrain, etc.), ces changements ont progressivement modifié les pratiques traditionnelles et ont finalement conduit à la disparition de la coutume.

Les changements intervenus dans le droit contractuel ont touché surtout le contenu des contrats. Dans ce domaine il convient de signaler des faits significatifs: l'affirmation de la pratique de payer en argent lors de l'achat d'un bien; le remboursement du « kaparo » à hauteur du double de la somme; la disparition progressive du droit de préemption pour la vente des terres agricoles et des biens propriété communautaire; le loyer des terres agricoles, payé en argent parallèlement au métayage; la déformation progressive du prêt de denrées et d'objets; le prêt utilitaire et la mise en gage d'objets; le renforcement de la tendance à établir des rapports employeur-salarié dans les associations pour un travail fait en commun et leur passage progressif vers un travail salarié; l'affirmation progressive de la zareda au sein des couches pauvres ou moyennes de la paysannerie.

Actuellement, dans la région, ne survivent du droit contractuel coutumier que quelques faits isolés; c'est par exemple l'emprunt d'objets ou l'entraide à tour de rôle. Mais leur application est épisodique et elles ne jouent plus un rôle déterminant dans la vie rurale.

En considérant que la culture régionale fait partie de la culture ethnique collective (26), on doit considérer que probablement l'évolution du droit contractuel coutumier de la Bulgarie du Nord-Ouest après l'indépendance, reflète non seulement les particularités de la région mais aussi les changements intervenus en droit contractuel coutumier dans l'ensemble du pays.

NOTES

1) Chr. Gandev Problemi na balgarskoto vazrajdane, Sofia, 1976, p. 466. N. Levintov « Agrarnye otnochenia v Balgarii nakanoune osvobodenia i agrarny perevorot 1877-1879 »; in Osvobodenie Bolgarii ot touretskogo iga, Moscou, 1953, p. 196.

2) Des informations intéressantes concernant certains aspects du droit coutumier de la famille sont apportés par l'article de R. Pecheva, « Rodovi ostatatsi i semeen bit v Severozapadna Balgaria »; in Kompleksna naoutchina ekspeditsia v Severozapadna Balgaria prez 1956 godina, Sofia, 1958, pp. 7-51.

3) Dimitar Marinov Jiva starina, fasc. II, IV, VI, Roussé, 1892, 1894 et 1907.

4) Les ntoes de terrain réunies par l'auteur sont archivées dans les Archives de l'Institut et du musée d'ethnologie, sous les numéros: 2-III, 3-III, 17-III. Les citations dans le texte, les exemples tirés de différents villages, les témoignages de certains témoins sans renvois à des références, sont tirés de ces documents.

5) Loi sur les obligations et les contrats; Journal Officiel, n° 268, 5.12.1892. Lois sur les privilèges et les hypothèques; Journal Officiel, n° 21; 26.1.1908.

6) M.Andreev Balgarskoto obitchaino pravo, Sofia, 1979, p. 288.

7) Loi sur la réglementation des ventes non notariées; Journal Officiel, n° 85, 19.7.1920.

8) Marinov (op. cit., fasc. IV, pp. 286-287) écrit sur la période qui précède l'indépendance: « Même s'il y a cinquante paysans de ce type, paresseux, ivrognes, fainéants, checheurs de trésors cachés ou voleurs, les deux contractants ne concluront pas le contrat en leur présence, parce que d'une part ces gens ne sont d'aucune utilité pour les deux parties et, d'autre part, ils peuvent, pour un verre d'eau-de-vie ou un litre de vin, dire aujourd'hui une chose et son contraire le lendemain ».

9) S. Bobtchev (Istoria na starobalgarskoto pravo, Sofia, 1910, p. 553) écrit: « De nos jour bien des transactions entre particuliers s'accompagnent de rites et d'actes symboliques qui ne sont que les vestiges des rites et des formalités d'autrefois. Citons notamment le verre qui arrose l'affaire conclue, le serrement des mains, le fait d'offrir à l'acheteur un accessoire du bien acheté (le licou du cheval par exemple) etc. »

10) Loi sur les obligations et les contrats, article 28.

11) Marinov, op. cit., fasc. IV, p. 351.

12) Ibidem: « Selon la croyance qu'il y a de bons et de mauvais jours, une heure propice et une autre maléfique, un domestique n'est pas engagé un jeudi, réputé 'jour de bougeotte', car on risque de le voir partir avant la fin de son contrat. Il en est de même du mardi, considéré un mauvais jour et un domestique engagé un mardi ne ferait pas du bon travail et causerait même des préjudices à son maître. Certanis se refusent d'engager un domestique l'après-midi, car le jour décline et le travail du domestique risque de décliner ».

13) Dans les familles communautaires, caractéristiques de la Bulgarie du Nord-Ouest bien des années après l'indépendance, forme de transition entre la famille patriarcale agnatique et la famille moderne, tous les biens appartiennent au père, chef du groupe domestique. Ses droits sont différents de ceux du chef de la famille patriarcale agnatique qui, selon M. Andreev, n'est que « le gérant et le représentant de la communauté familiale » (op. cit., p. 201).

14) Pour la période qui précède l'indépendance, voir Marinov, op. cit., fasc. IV, pp. 287-289.

15) Loi sur les obligations et les contrats, article 9.

16) Marinov, op. cit., fasc. IV; p. 476.

17) Ibidem, p. 408.

18) Ibidem, p. 404.

19) Andreev, op. cit., pp. 227-228.

20) Marinov, op. cit., fasc. IV; pp. 350-351.

21) Ibidem, p. 353.

22) Ibidem, p. 398.

23) M. Andreev « Balgarsko obitchaino pravo »; in Etnografia na Balgaria, vol. I, Sofia, 1980, p. 349.

24) Marinov, olp. ci., fasc. IV, p. 301.

25) Iv. Hadjiisko Bit i douchevnost na nachia narod; Sofia, 1974, p. 145.

26) S. Gentchev « Problemat za obchtoetnitchnoto i regionalnoto v doukhovnata narodna kultura »; Izvestia na Balgarskoto istoritchesko droujestvo, 1977, vol 31, p. 263.

LES COUTUMES DU NOUVEL AN

Neo Monastiri-Domokou (plaine de Thessalie)

Zoi Margari

Neo Monastiri est l'un des villages crées par les réfugies grecs venus de la Roumélie Orientale et installés dans la plaine de la Thessalie. Le village, situé à proximité de Domoko est constitué par les réfugies qui habitaient jadis à Mikro et Megalo Monastiri. Malgré l'éloignement de leur foyer ancien et l'installation dans un lieu marqué par d'autres coutumes, les habitants du village ont préservé leurs propres traditions

On y pratique jusqu'à nos jours les déguisements et la mimique qui rappellent certains caractères des coutumes d'un passé lointain. Selon la description de N. G. Politis (1) ces déguisements se rapprochent des ceux pratiqués le jour de l'an en Thrace aux 17-e et 18-e siècles. Les « kalogueri », nom donné habituellement en Thrace aux interprètes qui improvisent des scènes élémentaires d'un drame dyonisiaque, veulent à travers leurs actes apporter la bénédiction divine aux champs. A cette occasion on mime la copulation et la naissance d'un enfant.

LE DIVIDJI

Les préparations des acteurs de Neo Monastiri commencent tôt le matin; il s'agit toujours d'hommes, les femmes étant exclues. Il y a deux personnages, les « dividjides » - chameliers, et les « kamiles » - chameaux.

Le dividji porte des peaux de mouton qui lui recouvrent le corps, sauf les poignets. La plupart des peaux gardent leur couleur naturelle, beige ou noire. Certains dividjides tracent sur leurs peaux des lignes verticales qui courent tout au long du corps; les couleurs du décor sont vives, le vert, le bleu et surtout le rouge.

Un queue et un casque sont les accessoires indispensables du costume. La queue est habituellement faite de poils pris à la queue d'un cheval et pour cette raison elle lui ressemble. Le casque est également fait à partir d'une peau, le plus souvent teinte en rouge; il recouvre la tête de la personne déguisée ainsi que son cou et ses épaules. Sa forme est proche de celle d'un triangle isocèle, à cette différence près que la partie inférieure est en demi-cercle et recouvre le cou et les épaules. Au niveau des yeux et du nez il y a des trous pour que la personne puisse voir et respirer.

La partie antérieure du casque représente un visage humain; à la place des yeux il y a des petits miroirs ronds; la bouche est dessinée et laisse apparaître une denture richement colorée et effrayante. Le masque peut porter une barbe et une moustache, le plus souvent confectionnées en poils pris à la queue d'un animal. Les éléments cités ici, ainsi qu'un troisième petit miroir rond placé au milieu du front et représentant un troisième oeil (tel celui des cyclopes de la mythologie grecque) créent un visage effroyable, sans toutefois boucher les petits trous lissés pour les yeux et le nez. De la pointe du casque sont suspendus des rubans colorés différemment, blancs, verts, dorés; le rouge à le rôle essentiel. Les rubans sont assez longs et pendent jusqu'au niveau des épaules.

Un autre accessoire indispensable du déguisement est constitué par un phallus en bois que porte le dividji. Lorsqu'il danse, il accroche le phallus à l'épaisse ceinture en cuir noir qu'il porte à la taille. Le phallus a d'habitude la couleur naturelle du bois dont il est confectionné, sauf les cas où il est peint en rouge.

Enfin, chaque dividji suspend à son cou une bourse, en partie invisible car recouverte par la partie inférieure du casque. Dans cette bourse il met l'agent que lui offrent les spectateurs et par la suite les danseurs. Les dividjides ont pour unique tâche de tenir compagnie à leurs chameaux et de les protéger des autres dividjides.

LE CHAMEAU.

Le chameau est fabriqué à partir de morceaux de bois formant un parallélogramme (un rectangle) dont la partie supérieure est arrondie; il est recouvert par des sacs en toile de couleur beige. Cette sorte de dais comprend dans la partie intérieure de la cavité des courroies en cuir que la personne déguisée passe au niveau des épaules. De cette manière le dais recouvre le corps de la personne sur laquelle il s'appuie, depuis le torse et jusque en haut. Les parties latérales du dais ne sont pas couvertes et le danseur voit ce qui se passe autour de lui.

Sur la partie antérieure du dais on place le cou et la tête du chameau; le cou est en bois recouvert de peaux blanches. La tête consiste en un petit morceau de bois recouvert de peaux également blanches sur lesquelles on dessine les yeux et la bouche de l'animal. Le cou et la tête sont reliés entre eux puis cloués sur la partie antérieure du couvercle du dais. Tout au long de ce couvercle on accroche des grelots, grands, qui produisent un bruit effroyable au moindre mouvement. Selon les croyances populaires, ce bruit effraye et chasse les mauvais esprits qui pourraient nuire au village et à ses habitants. « Cette très ancienne qualité de dissuasion se retrouve dans les clochettes utilisées encore de nos jours lors de certains rites populaires religieux ou autres... Cette qualité de dissuasion se retrouve également dans l'utilisation de clochettes lors de nombreuses manifestations coutumières bienfaisantes » (2).

Sur le dos du chameau sont écrits en rouge foncé ou clair les voeux que les Grecs échangent habituellement le jour de l'an.

LA FETE.

Une fois habillés et prêts, les dividjides et les kamiles se réunissent au début par couples, chaque dividji avec son chameau. Selon certaines informations il semblerait que le couple chameau-chamelier habite un même quartier du village. Par la suite, toutes les personnes déguisées se retrouvent sur la place du village; des femmes, membres de l'association culturelle locale, préparent des petits bouquets de la taille d'une boutonnière; ils sont en laine rouge, blanche, bleue, et sont montés sur des tiges en bois. On les offre aux assistants qui les épinglent sur le revers de leurs vêtements; ces petits bouquets sont considérés porter bonheur pour l'année qui suit.

Dès leur arrivée sur la place, les déguisés commencent à danser et à taquiner les gens, accompagnés par des musiciens. Ces derniers sont (selon ce qu'on m'a dit) des amateurs, originaires de la région ou habitant le village. La fête commence par des rythmes qui ne prêtent pas à la danse, les « soubetia ». A ce stade on n'entend que les sons de la cornemuse et du « dümbelek », petit tambour. Il semble que par le passé on utilisait à la place du dümbelek des métaux, comme par exemple les récipients dans lesquels on transporte des produits.`

A un certain moment l'un des dividjides taquine le chameau d'un autre, qui fait semblant de se battre avec les autres dividjides, chacun voulant protéger son chameau. La scène continue, les spectateurs offrent de l'argent qu'on met dans la bourse.

Lorsque la plupart des habitants du village sont déjà rassemblés sur la place, les personnage déguisés en chameaux tombent à genoux, feignant d'être malades. Les chameliers courent d'un chameau à l'autre en essayant de les mettre debout, mais les chameaux ne se laissent pas faire et refusent de se lever. Alors, l'un des dividjides s'adresse au public et demande son aide, notamment celle des femmes. Mais, comme les femmes refusent cette aide, on cherche un docteur, prétextant qu'on doit le payer il reçoivent de l'argent de la part de l'assistance. L'argent reçu est

placé sur un plateau avec lequel l'un des dividjides fait le tour de l'assistance. Ensuite on examine les chameaux avec d'énormes instruments médicaux qui rappellent un tensiomètre, un stéthoscope, mais qu'il est impossible de le savoir de manière exacte.

Une fois l'examen terminé et une certaine quantité de pourboires rassemblée, les chameaux se lèvent brusquement suscitant la surprise et l'effroi. Ils sautent très haut et dansent, faisant bouger sans rythme les dais. Secoués, les grelots font un bruit d'enfer. Ainsi, après avoir simulé la mort, les chameaux ressuscitent.

Peaux et figures animales, masques et casques, simulation d'une résurrection, tous ces éléments conduisent vers une conception magico-religieuse originaire qui a été le noyau de nombreux rites agraires dont l'expression la plus proche, pour l'espace hellénique, est le culte dionysiaque.

LES DANSES.

Lorsque les chameaux se lèvent, ils dansent par couples, face à face avec leur chamelier. On danse un « syngathisto », danse par couples qu'on pratique surtout dans les mariages. La mélodie s'appelle dans le cas présent « dividjidiko » - danse du dividji. Peu à peu les assistants entrent dans la danse dans ce face à face. Puis les musicient alternent; la cornemuse et le fer-blanc sont remplacés par des instruments plus modernes, tels l'accordéon, le violon, le dümbelek. Le flûte prend également place parmi les instruments (4).

Il convient de signaler que souvent les personnes âgées ne sont pas contentes du remplacement de la cornemuse par des instruments modernes, considérant qu'il s'agit d'une évolution qui altère la tradition. On accepte la participation des jeunes, tout en leur indiquant le rythme et le pas de la danse.

Jusqu'à la danse du dividji, la troupe (5) occupe une petite partie de la place, située au bout de celle-ci et devant l'estrade des musiciens. Lors de la relève de ces derniers, le répertoire change; les danseurs commencent à danser en cercle une danse appelée « zonaradiko » - danse de la ceinture. Contrairement à d'autres fêtes populaires c'est le président de la commune (le pouvoir civil) qui ouvre la danse et non pas le prêtre du village (le pouvoir religieux). Il faut se rappeler que l'Eglise s'est opposée fermement à la pratique des déguisements et des coutumes qui les accompagnent (6).Le cercle est d'abord petit mais il s'élargit à mesure que le nombre des danseurs augmente. Il augmente d'ailleurs à tel point qu'il occupe toute la place du village. Pour se faire une idée de l'importance du cercle, il faut préciser que chaque danseur met environ sept minutes pour effectuer le tour complet et retrouver le point de départ. A noter aussi que le zonaradiko est la danse la plus rapide de Neo Monastiri.

Une fois que le président de la commune a fini de mener la danse, les dividjides prennent sa place tandis que les chameaux dansent, chacun tout seul, au centre du cercle en faisant le plus possible de bruit.

A ce moment, comme aussi dans la danse du dividji, les dividjides se servent du phallus en bois pour taquiner cette fois non plus les autres dividjides dans une simulation de contact sexuel, mais les danseurs. Ainsi, alors qu'un seul dividji se trouve parmi les danseurs, les autres taquinent les gens qui dansent. Ceux-ci leur offrent de l'argent pour être tranquilles et cela continue tout au long de la danse.

Il est à remarquer qu'en dépit de ce qui se passe dans le cercle, les danseurs gardent pleinement le contact avec les musiciens. Au moindre changement de mélodie, le comportement des danseurs change également. Les pas se font tantôt sautillants et vifs, tantôt calmes, selon la musique.

Il est également intéressant de constater qu'à l'intérieur du cercle il y a des groupes distincts constitués sur des critères de sexe et d'âge. A certains moment, les groupes d'hommes modifient la manière de se tenir par les mains; ils se prennent alors par la ceinture et dansent un

zonaradiko différent, appelé « tsestos », avec des battements de pieds complexes. Les groupes de femmes suivent les hommes en dansant au pas initial et en se tenant simplement par les mains au niveau des épaules.

Outre le zonaradiko, qui domine dans ces manifestations, on connaît d'autres danses dans le répertoire de Neo Monastiri. Deux-trois cercles concentriques, et même plus, se forment alors à l'extrémité du village.

Quelques-unes des danses (suivant l'ordre dans lequel elles ont été exécutées à Neo Monastiri le jour de l'an en 1991 et 1992) sont la « baïdouska » et le « en trois », dans lesquelles on remarque à nouveau une différence entre la danse des hommes et celle des femmes. En effet, celle des hommes se distingue par des mouvements plus vifs tant au niveau des pieds qu'à celui des mains. Par la suite, on assiste à l'exécution d'autres danses, comme le « bogdanos », la « milisso », dans lesquelles il n'y a pas des différenciations entre les pas masculins et féminins. La mélodie du zonaradiko se fait entendre à nouveau à cette seule différence que, à présent, on la danse dans des cercles distincts.

Il convient aussi de préciser que la danse par laquelle on a commencé, le syngathisto, n'est plus dansée jusqu'à la fin des manifestations, pas plus qu'on n'entend le son de la cornemuse.

LE CERCLE DES DANSEURS.

Au sein du cercle des danseurs issus de l'assistance on distingue des groupes de danseurs qui se forment le plus souvent conformément à certaines règles, parfois complexes. Ainsi qu'il a été mentionné plus haut, il y a tout d'abord une distinction en raison du sexe des participants; on voit des groupes masculins ou féminins qui alternent dans le cercle:

M M M F F F M M M F F F

Par ailleurs, au sein même des groupes déjà formés, l'âge est un facteur essentiel; il y aura donc un groupe jeune (18-35 ans), un groupe comprenant les personnes entre deux âges (35-55 ans) et un autre comprenant les personnes agées (plus de 55 ans). On trouve assez souvent les enfants dansant (sans différence de sexe) à côté de leur mère;

M M M F+e F+e F+e M M M F+e F+e M M M

Outre l'âge, un rôle important est joué par les relations de parenté; ainsi, les familles apparentées dansent souvent les unes à côté des autres, mais toujours divisées par groupes, tels qu'ils ont été signalés plus haut. Les amitiés qui se tissent au niveau des quartiers sont également déterminantes notamment parmi les femmes; les voisines du même âge par exemple dansent souvent ensemble.

Dans la danse nitiale, le zonaradiko, où le président mène la danse, suivi par des dividjides, puis par d'autres danseurs (regroupés comme dans le schéma précédent). Après le zonaradiko du début, les trois cercles qui se forment suivent en principe les tranches d'âge, mais ce sont toujours les hommes qui précèdent. Je n'ai jamais cu une femme mener la danse; dans quelques cas isolés, j'ai vu des hommes seuls participant au groupe des femmes, et l'inverse, une femme dansant à côté de son époux dans le groupe des hommes.

*

Les recherches que j'ai menées et les publications de Politis (7) observent des fortes ressemblances entre la fête décrite pour Neo Monastiri et celles qui se déroulent en Thrace du

Nord. Il serait dès lors intéressant de procéder à une étude des coutumes du Nouvel An dans l'actuelle Roumélie orientale, afin de dégager les ressemblances et les différences qui caractérisent ces coutumes aujourd'hui. A savoir, trouver les caractéristiques grecques qui s'y maintiennent et, à l'inverse, les caractéristiques bulgares qui ont influencé les coutumes grecques. Trouver également qui, parmi les Grecs, est rersté en Roumélie orientale et qui est descendu en Grèce continentale. Enfin, voir si les Grecs de Roumélie orientale maintiennent des relations avec ceux originaire de Roumélie orientale ou si tout contact a été rompu.

NOTES

1) N. G. Politis « Melanges folkloriques », tome C', paru sans nom dans le journal « Astei » du 3janvier 1895.

2) Phoivos Anogeneianakis « Instruments de musique populaire grecque »; Athènes, 1976, pp. 778.

3) G.N. Aikatirinidis, « Folklore, tome 1B; Athènes, 1979-1981, pp. 217, 221, 225.

4) Tous les musiciens sont originaires du village et amateurs. Ce ne sont pas les mêmes qui jouent tout au long de la fête, les instruments passent d'un musicien à l'autre. En effet, tous veulent à la fois jouer et danser. Pour ce qui est de leur rémunération, rien n'est déterminé à l'avance. A coté d'eux, il y a une table sur laquelle sont posés des verres de vin et des fruits secs, notamment raissins secs. Les spectateurs se servent et laissent sur la table un peu d'argent en échange de ce qui leur est offert. L'argent sera partagé à la fin entre les musiciens.

5) Les personnes déguisées qui participent aux manifestations

6) Politis, « Mélanges folkloriques », tome C'; Athènes, 1931, p. 199.

7) Politis, op. cit.

LA TRANSMISSION DU SAVOIR POPULAIRE
en Moldavie de l'Est (Bessarabie)

Maia Robu

« Qu'allons-nous faire, nous, qui en sommes les éléments conscients pour favoriser l'avance? Quelle organisation choisir? Quelles relations nouer entre les peuples? Quelles voies ouvrir? Quelle morale adopter? Vers quel idéal regrouper nos énergies? Par quelle espérance entretenir au coeur de la masse humaine le goût sacré de la recherche et du progrès? » Ces questions que se posait Teillard de Chardin gardent toute leur actualité (1). Elles comportent une importance majeure pour la République de Moldavie, connue sous le nom de partie est de la Moldavie, ou Bessarabie du temps où elle faisait partie de l'Etat roumain. Après la chute de l'empire soviétique elle regagne une certaine indépendance, se trouvant ainsi sur un chemin qui lui permet de redécouvrir ses propres valeurs.

Ce processus démarre difficilement car les événements historiques ont évolué dans le sens de la falsification de ce que représente l'identité ethnique des Roumains de cette région, causant une dégradation considérable du fond culturel authentique.

L'objet de ma recherche, dont je présente ici seulement quelques aspects, est l'étude des déformations de la culture populaire et les possibilités de la réactualiser. Les tâches d'une pareille recherche sont les suivantes: a) la consultation des sources d'information historiques et ethnographiques; b) l'étude des documents concernant les principales valeurs culturelles et ethniques des autochtones roumains, consultation qui vise la fréquence de la connaissance et de la pratique des coutumes; c) l'appréciation de la situation actuelle des pratiques coutumières, leur connaissance par les habitants; d) les possibilités de réactualisation des valeurs culturelles authentiques, par un système éducatif adéquat.

Une pareille étude impose une recherche qui touche plusieurs domaines des sciences sociales (histoire, anthropologie, ethnologie, archéologie, religion, philosophie, sociologie); elle suppose la connaissance des matériaux d'archives et des publications. Et surtout, elle suppose une enquête effectuée dans les divers milieux sociaux, et une autre sur les acteurs du processus éducatif. Ce n'est qu'à la fin que les informations recueillies pourront être mises à la disposition des chercheurs et des éducateurs pour les utiliser dans leur activité.

*

L'actualité d'une pareille étude tient compte des événements historiques qui ont touché la Moldavie de l'Est. Si au début du 18-ème siècle Pierre le Grand reconnaissait devant le prince de Moldavie l'unité des deux parties de la région, habitée en grande majorité par des Roumains, en 1812, à la suite d'une guerre russo-turque, la Russie annexe la Bessarabie. Cette annexion offre les conditions pour l'organisation forcée d'une première étape importante dans la dénationalisation des autochtones; elle s'accompagne d'une stagnation de la langue, tenue loin de la culture officielle de l'Etat. La langue garde ainsi des caractères archaïques, dû en partie aussi à un instinct collectif d'auto-conservation.

En 1918 la Bessarabie est réintégrée à la Roumanie, selon la volonté des habitants de cette région. La séparation de plus d'un siècle a contribué considérablement à une fusion de la culture autochtone avec celle russe (par exemple dans l'imposition du russe dans les églises, dans

le choix des prénoms, dans le langage de la cuisine, et ainsi de suite); par contre, les coutumes gardent mieux leur vie traditionnelle.

A la suite de la deuxième guerre mondiale et du traité Ribbentrop-Molotov, la Bessarabie est à nouveau prise à l'Etat roumain, devenant une partie de l'empire soviétique. Dans la vie culturelle de la province commence une nouvelle période de décadence, marquée par une double dictature russo-communiste. A partir de 1944 et jusqu'à la « Perestroika » s'est produit une falsification de tout ce qui représente l'identité ethnique des Roumains de Bessarabie; la langue, l'alphabet, le calendrier religieux, les noms, les traditions familiales et populaires ont été touchées plus ou moins profondément. Sur le plan culturel, ici comme ailleurs sur le territoire de l'ex-URSS, a été appliquée la règle léniniste qui dit « garder l'héritage, ça ne signifie pas du tout se limiter à l'héritage »(2).

Une pareille affirmation ouvre la voie vers l'anéantissement des coutumes, surtout de celles en contradiction avec les idées matérialistes sur le monde. Or, comme la presque totalité des coutumes tiennent de l'esprit, du mythe, de la magie, des croyances en divers êtres surnaturels, on comprend facilement quel a été le résultat destructeur. On assiste aussi à un ajustement avec les scénarios politiques et idéologiques planifiées par le parti unique, équivalant à une profanation de la tradition. Par exemple, on pousse vers l'élimination du signe considéré nocif de la croix du décor des objets produits par les paysans (chemises ou autres tissus, objets en bois, peinture des maisons). On élimine également toute association des couleurs rouge, jaune et bleue, couleurs du drapeau roumain. L'étoile rouge à cinq branches s'impose par la force, la faucille et le marteau aussi.

Ces interdictions et directives sont respectées jusqu'à l'absurde et influencent les milieux scientifiques. Un certain Bàeşu qui étudie le folklore des enfants, constate avec satisfaction que les coutumes du « Caloian » et de la « Paparuda » (où les enfants ont souvent un rôle important) sont disparues dans la magie agraire et écrit: « bien sûr, lorsque à l'avenir la science et la culture auront atteint un niveau plus élevé, le Caloian et la Paparuda disparaîtront complètement du répertoire des petits » (3). Les recherches ethnographiques effectuées pendant les années trente en Bessarabie avaient constaté une richesse inhabituelle des pratiques rituelles (4).

Toutes ces études effectuées avant 1940 ont été confisquées par les autorités soviétiques (5) lors de l'occupation de la province, entraînant ainsi la disparition de multiples sources en relation avec l'histoire et l'identité culturelle des Roumains. Or, on le sait bien, le trésor culturel d'un peuple nécessite sa conservation et son étude afin de comprendre les particularités de la morale, de la philosophie, des comportements, de la psychologie.

C'est le devoir de la génération actuelle de la région , devenue République indépendante, de chercher les moyens pour regagner son identité culturelle, car les perturbations politiques, démographiques, imposées aux autochtones sont à l'origine d'une dégradation du patrimoine spirituel; on le voit dans les scénarios des rites et des coutumes, dans la stagnation de la langue parlée, dans la modification du système décoratif des arts populaires, dans la soumission de l'Eglise au patriarcat russe (avec un calendrier et une langue étrangère aux traditions roumaines); on le voit dans l'ignorance même de sa propre appartenance ethnique, surtout dans les régions rurales, comme aussi dans la discontinuité des manifestation culturelles authentiques parmi les jeunes.

*

Le système éducatif est un moyen efficace pour introduire des idées dans la conscience des jeunes, surtout lorsque l'Etat est intéressé à le faire. Or, le régime tsariste pense que les écoles sont « un mécanisme de russification, d'enseignement des autochtones à parler la langue de l'empire » (6). Le même mécanisme chauvin est mis aux fondements politiques de l'enseignement par le gouvernement soviétique après la deuxième guerre mondiale, lorsque la Bessarabie est soumise à nouveau au même processus, de même que les autres peuples faisant partie de l'Union Soviétique.

On installe un programme « d'internationalisation », en fait de russification, en élaborant des programmes d'enseignements unionaux; leur application devient obligatoire dans le système éducatif de chaque république. On ignore ainsi de manière délibérée les particularités de chaque ethnie, leur culture, leur langue. Ainsi, les Roumains parlant une langue différente de celle russe et ayant donc ses propres principes phonétiques, ont étudié sur des programmes « constitués conformément aux objectifs des programmes pour la langue russe » (7). Le postulat « du rapprochement et d'unification des nations », intensément promu dans la période soviétique a créé une base fertile pour un cosmopolitisme et même un nihilisme national. On a ainsi éliminé du système éducationnel le potentiel culturel que constitue le fondement du mode de vie d'un peuple.

La recensement effectué en 1970 permet de constater que parmi les 2.303.916 « moldaves » (comprenez 'Roumains') qui habitent la Moldavie de l'Est, 52.422 ne parlent plus leur langue natale (8). Le même document indique une situation encore plus grave, la disparition (c'est-à-dire l'assimilation totale) de plusieurs petits peuples vivant dans le cadre de l'empire géant soviétique (9).

Le processus de dénationalisation a atteint d'une part le milieu linguistique; d'autre part il a mis en mouvement les mécanisme de censure idéologique. Les programmes éducatifs sont axés sur des scénarios ultra-idéologiques, mettant en avance d'une part les objectifs du régime dictatorial, d'autre part les ambitions dominatrices russes. Ainsi, la plupart des coutumes et traditions populaires ont été tout simplement interdites. Le mariage à l'église de même que le baptême sont prohibés; les chanteurs de Noëls persécutés; les professeur obligés de surveiller les enfants qui pratiquent le rituel chrétien pendant la nuit des Pâques.

En revanche, tous les élèves sont intégrés dans des organisations politiques avec l'obligation de partager les mêmes idées communistes (à 6-7 ans dans l'organisation des pionniers; à 15-16 ans dans l'organisation comsomoliste - toutes unionales, dirigées par Moscou). En même temps l'enseignement est fondé sur la culture russe; il s'accompagne d'une totale absence des manifestations culturelles roumaines. Par exemple, les arts populaires sont enseignés dans le contexte des métiers populaires russes de Hohloma, de Dymkovo et ainsi de suite (10). Le plus souvent, ni professeurs ni élèves n'imaginent clairement l'emplacement géographique de ces localités russes. Aux cours de musique on apprend la - « Tchastouka », des berceuses russes et des chansons sur la victorieuse armée soviétique, tout évidemment en russe. Dans plusieurs localités, souvent importantes comme Tiraspol, il n'y avait pas d'école de langue roumaine et les enfants des 40 % de Roumains de cette ville ont été obligés de fréquenter des écoles russes.

A l'école supérieure, plusieurs matières sont enseignées en russe sous le prétexte qu'il n'y a pas de professeur pour les groupes roumains; la politique des cadres était d'ailleurs dirigée dans ce sens.

Finalement, les déformations supportées par l'école de l'actuelle Moldavie de l'Est pendant l'occupation soviétique touchent les domaines suivants: l'engagement des acteurs du processus éducatif dans des programmes idéologiques du parti unique, une censure drastique des mentalités,, l'intimidation des autochtones parlant roumain et la préférence du russe; la substitution des valeurs culturelles authentiques par des pseudo-valeurs idéologiques ou par des modèles de culture russe.

*

L'un des aspects fréquemment abordés dans le processus de renaissance nationale de la Moldavie de l'Est et l'organisation de l'école nationale. Cette notion inclut tout d'abord le contenu de l'enseignement, axé sur les formes de base de l'essentiel de la culture de chaque ethnie. C'est pourquoi la vitalité des phénomènes culturels authentiques dépend des modalités de conservation et de la transmission entre le générations du trésor hérité. Cette mémoire collective qui s'exprime dans des particularités de comportement, des traditions, une morale, des rites, des

coutumes, doit avoir logiquement une place de choix dans le système éducatif. Ainsi, la formation du potentiel intellectuel de chaque individu se déroule en harmonie avec l'espace social de son existence, avec l'ambiance géographique, le climat, l'ethnopsychologie - tout en ayant des rôles importants dans la constitution de la personnalité.

La nécessité de la concordance entre le système éducationnel et le milieu ethnique de l'enfant est démontré dans divers ouvrages consacrés à ce problème (signés par P. Alexandru, Ruth Benedikt, Margaret Mead, D. Whiting, G. Volkov). Ces recherches appuient fortement le potentiel éducatif de la pédagogie populaire, actuellement enrichie et définie comme une « ethnopédagogie ». Cette branche de la pédagogie a comme objectif la valorisation du contenu éducatif des phénomènes culturels de chaque peuple dans l'ensemble de leurs manifestations.

L'efficacité des méthodes ethnopédagogiques est en correspondance avec la compétence des professeurs dans ce domaine et de la capacité des élèves à réagir aux phénomènes de la culture populaire. Pour établir ces deux niveaux indispensables au processus de recherche, dans une première étape ont à réalisé des enquêtes parmi les élèves, les professeurs, de manière complémentaire -parmi les étudiants de l'Université pédagogique. Ces enquêtes ont comme but l'établissement du niveau réel de la connaissance et de la pratique des coutumes populaires au moment de la recherche; l'établissement des moyens valables pour sensibiliser les parties participantes au processus éducatif afin d'améliorer la vitalité du phénomène culturel populaire.

*

Les enfants (entre 7-9 ans) participant à l'enquête, choisis au hasard, sont les élèves des écoles n° 22, 23, 32 et 70 de la ville de Chişinău et de l'école de Ineşti (district de Teleneşti); il y a eu 52 correspondants de chaque école. Les réponses du premier groupe aux questions sur la connaissance du folklore oral et plastique sont les suivants:

Connais-tu	Oui (exemples)	J'ai du mal à répondre	Je ne sais pas
les métiers populaires moldaves?	31 %	46 %	23 %
quelles sont les pièces du costume moldave?	35 %	53 %	12 %
des contes, légendes, chansons populaires?	62 %	34 %	4 %
des rituels de fêtes?	38 %	40 %	22 %

On constate qu'à l'exception de la question concernant le folklore oral la connaissance des traditions populaires est limitée. De plus, les réponses « j'ai du mal à répondre » peuvent être interprétées comme négatives elles aussi (si l'on tient compte de l'âge jeune auquel les enfants cachent des fois leur ignorance).

Les réponses concernant la source de leurs connaissances présentent aussi un réel intérêt:

	Oui	Des fois	Jamais
Suis-tu à l'école des cours qui touchent aux arts populaires?	25 %	14 %	61 %

	les parents	les grands-parents	les professeurs
Qui t'a informé sur le folklore oral?	52 %	64 %	29 %

(la somme des réponses à la dernière question dépassent 100 %, car certaines réponses indiquent plusieurs sources d'information en même temps).

Les réponses à la première question prouvent que 61 % des pédagogues négligent le milieu ethnique de leurs élèves. Les réponses à la deuxième question mettent en évidence l'importance du rôle des grands-parents dans le processus de transmission du savoir populaire; à remarquer le fait que la plupart des grands-parents des élèves roumains de Chişinău habitent la campagne. En même temps, l'école « nationale » n'utilise pas dans l'éducation toute l'ampleur du potentiel esthétique, spirituel, moral du savoir populaire.

Si l'on tient compte du fait que la place des grands-parents sera prise par les actuels parents (dont seulement 52 % possèdent des éléments pris au folklore, il devient encore plus important de réactualiser la culture populaire dans toutes ses manifestations. Le possible succès de ce processus est suggéré par les réponses des élèves au troisième groupe de questions en relation avec leur activité préférée:

Quel folklore t'intéresse?

littéraire - 65 %; musical - 39 %; plastique - 16 %; danse -14 %

	Oui	J'ai du mal à répondre	Non
Aimes-tu les cours qui touchent aux arts populaires?	82 %	10 %	
Aimes-tu les activités dans les ateliers d'arts populaires?	68 %	8 %	4 %

Les résultats de cette enquête nous permettent de tirer les conclusions suivantes: - le niveau de connaissance du folklore est relativement bas; - l'école utilise actuellement de manière insuffisante le savoir populaire dans ses programmes; - le rôle principal dans la transmission du savoir populaire revient aux grands-parents, et seulement après aux parents et aux professeurs; - les élèves sont sensibles aux valeurs de la culture populaire et disposés à les étudier et à les pratiquer.

*

Quelques conclusions se dégagent, hypothèses qui peuvent servir à une prochaine recherche; ainsi, les événements historiques ont conditionné un important processus de désinformation dirigé contre les traditions de la population autochtone. C e processus s'est déroulé en remplaçant les valeurs locales par celles russes d'une part, par la politisation considérable de toutes les manifestation liées aux traditions populaires de l'autre. L'instrument efficace de ce processus a été l'école, provoquant une décadence visible de la culture populaire locale. Une fois établie une indépendance politique on peut remettre en valeur les éléments ethniques de la culture locale, éléments pratiqués clandestinement par le passé et surtout par la génération ancienne; les coutumes ont des conditions qui permettent de les réactualiser. Enfin, il semble que c'est toujours le système éducatif qui peut jouer un rôle de premier plan dans cette nouvelle évolution.

NOTES

1) Teillard de Chardin, 1930, p. 8.
2) Lénine, p. 616.
3) Bàeşu, p. 18.
4) Cristescu, p. 14.
5) Ibidem, note 5, page 8.
6) Cràciun, p. 59.
7) Cotelea.
8) Itoghi..., vol. 4.
9) Ibidem, note 8.

10) Le programme d'enseignement pour l'école primaire. Publié par le Ministère de l'Enseignement de la République Socialiste Soviétique de Moldavie, en 1989.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BAEŞU, N.
1981 Le folklore rituel et la vie. Chişinàu.
BATAILLARD, P.
1956 La Moldo-Valachie dans la manifestation de ses efforts et de ses voeux. Paris.
CAMILLERI, Carmel
1985 Anthropologie culturelle et éducation. Paris.
COTELEA, V. I.
1977 Razvite reci uceascihsea v 1-2 klassah moldavskih skol. Leningrad.
CRACIUN, T. A.
1969 Ocerki po istorii razvitia skoly i pedagogiceskoi mysli v Moldavii. Kichinev.
CRISTESCU, Ştefania
1984 Incantations à Cornova-Bessarabie. Providence.
DUNARE, Nicolae
1985 Ornamentica tradiţională comparatà. Bucureşti.
FRAZER, J. G.
1923 Folk-lore in the Old Testament. London.
JULA, N. et V. MANASTIREANU
1968 Tradiţii şi obiceiuri româneşti. Anul Nou în Moldova şi Bucovina. Bucureşti.

1967 Istoria R. S. S. Moldoveneşti. Chişinàu, 1967.

1973 Itoghi Vsesoiuznoi perepisi naseleniea 1970 goda. Moskva.
LENINE, V. I.
« A quel héritage nous renonçons ». Oeuvres complètes, vol. 2.
MEAD, Margaret
1928 Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation. New York.
ONCIULESCU, D.
1983 Pedagogia tradiţională popularà bànàţeanà. Bucureşti.
OPRESCU, Gheorghe
1922 Arta ţàràneascà la Români. Bucureşti.
PELIVAN, J.
1920 Chronologie de la Bessarabie. Paris.
PETRESCU, Paul
1969 Imaginea omului în arta popularà româneascà. Bucureşti.
SMEU, G.
1973 Repere estetice în satul românesc. Bucureşti.
STAHL, Paul H.
1968 Folclorul şi arta popularà româneascà. Bucureşti.
1969 Meşterii ţàrani români şi creaţiile lor de artà. Bucureşti.
1975 Ethnologie de l'Europe du Sud-Est. Paris.
SPENGLER, O.
1919 Der Untergang des Abendlandes. 2 vol., München.
TEILLARD DE CHARDIN
1930 La place de l'homme dans la nature.
1987 Le phénomène humain. Moscou.
TYLOR, E.
1871 Primitive Culture. London.
VOLKOV, G.
1974 Ethnopédagogie. Tchebosary.
VULCANESCU, Romulus
1979 Dicţionar de ethnologie. Bucureşti.

LES ALBANAIS: LA REGION TRIBALE

Paul H. Stahl

Dans la Péninsule Balkanique s'est maintenue jusqu'au début du XX-ème siècle la dernière région tribale européenne; des populations d'expression albanaise, slave ou romanique se côtoient. Il s'agit d'une région comprenant le nord de l'Albanie, le Monténégro voisin et l'ouest de la Macédoine. Qu'il s'agisse de populations d'expression romanique (appelées Valaques par leurs voisins), de populations albanaises ou slaves, l'intérêt présenté par leurs formations sociales est grand. Les tribus parlent l'une de ces trois langues, aroumain, albanais ou serbo-croate; quelques-unes sont mixtes, résultat d'un processus de perte d'identité ethnique, ou souvenir d'une ancienne origine commune.

Aux matériaux recueillis par les historiens sur la vie des tribus européennes durant le moyen âge, s'ajoutent les observations directes de la sociologie et de l'ethnologie. On a pu ainsi observer le fonctionnement de ces tribus sur la base du droit coutumier, ou suivre la manière dont s'est constitué l'Etat du Monténégro sur des principes rappelant ceux qui sont à l'origine des Etats du haut Moyen Age.

La région est plutôt mal connue, les études approfondies rares. J'ai choisi pour cette présentation le cas des tribus albanaises du nord, les Guègues, appelés aussi Malisores - montagnards; aux publications et informations anciennes j'ajoute les résultats des études récentes publiées par les chercheurs albanais, qui enrichissent de manière substantielle le domaine.

De nombreux Albanais habitent à l'extérieur des frontières de leur Etat; on les trouve surtout en Yougoslavie (Islami, 1981, pp. 255 sq.), en Grèce, en Italie (Kellner, 1972). Etant donné l'éloignement de la région habitée par la majorité de cette population, des différences marquantes apparaissent entre les divers groupes, bien que souvent certains éléments rappellent l'origine commune. Si quelques informations sont données dans les pages qui suivent sur les Albanais des pays voisins (Yougoslavie, Grèce), l'essentiel de la présentation porte sur la région située au nord de l'Albanie, qui a gardé le plus longtemps les caractéristiques du passé, facilitant la comparaison avec d'autres sociétés traditionnelles balkaniques. Comme pour les autres chapitres de cette étude, l'essentiel du texte porte sur la société telle qu'elle a fonctionné au XIX-ème et au début du XX-ème siècle.

LA MAISNIE (« SHTEPI »)

Les Albanais désignent leur plus petite unité sociale, la maisnie, du nom de maison - « shtëpi » (Gjergji, 1982, p. 177) ou « shpi » (Zojzi, 1977). Margaret Hasluck affirme que ce nom est celui donné à la pièce originaire de la maison, qui a aussi la fonction de cuisine (1954, p. 18). Cette situation correspond avec celle d'autres populations balkaniques où le nom de la pièce originaire comprenant un foyer désigne par la suite toute une maison composée par plusieurs pièces (par exemple la « kuça » des Slaves du sud, ou la « casa » des Roumains).

Comme l'existence d'une maison signifie aussi l'existence d'un foyer, on peut également désigner la maisnie des Albanais par les mots de « votër » ou « vatrë » - foyer (Georgescu, 1963, p. 80); le mot est le même que chez les Roumains - « vatră » et constitue l'un des mots communs du fond illyro-thrace (Russu, 1959, p 130). Le mot « zjarr » - foyer, feu, ou « tym » -

fumée sont aussi utilisés pour désigner la maisnie. On retrouve donc toutes ces noms à double signification utilisés en Europe pour désigner la maisnie; par contre, on ne trouve pas ici un mot utilisé exclusivement pour désigner la maisnie (par exemple « gospodàrie » pour les Roumains ou « household » pour les Anglais).`

Le recueil de droit coutumier publié par Gjeçov affirme que « toute maison d'où sort de la fumée doit avoir ses terres » (par. 213; voir aussi Valentini, 1945, p. 111), ce qui veut dire que toute maison habitée signale l'existence d'une unité sociale ayant des droits sur la propriété du village, de la phratrie, de la tribu. Ceci met en lumière encore une ressemblance avec d'autres sociétés balkaniques, où la possession d'une maison installée sur les terres d'un groupe signifie l'appartenance de ses habitants à ce groupe, avec les obligations et les droits qu'une telle situation implique (Gjergji, 1982, p. 177). « Toute maison habitée participe aux biens du village » affirme le droit coutumier (Gjeçov, par. 215). « La maison possède une cour, un jardin, des vignobles et des champs, des près, des haies, des rues, des sentiers » (Gjeçov, par. 214).

Lorsqu'on construit une nouvelle maison et qu'on a fini d'installer la toiture, la première chose à faire est l'allumage du feu (Dida, 1981, p. 194); on surveille à cette occasion le cheminement de la première fumée pour deviner quel sera le sort de la nouvelle unité sociale qui l'habitera et on essaye d'éviter l'extinction du feu car cela peut porter malheur au groupe (Dida, p. 195). Un groupe domestique qui se sépare mais garde des relations étroites affirme qu'il continue de constituer un seul feu (Zojzi, 1977, p. 192). Lorsque le dernier représentant mâle d'une maisnie meurt, (ce qui amène sa disparition, les filles n'ayant pas le droit d'hériter les terres), « on démolit la cheminée de sa chambre; où se trouvait le foyer on place un fagot d'épines » (Degrand, 1901, pp. 51-52).

Le groupe domestique albanais est composé habituellement par plusieurs couples mariés; cette situation est mise en évidence par le nom donné à la maisnie; Mark Krasniqi (1971, p. 493) note chez les Albanais yougoslaves le nom de « shpija e forte » - la maison puissante; dans la plaine de Polog j'ai trouvé le nom de « dere e madhë » - grande porte (voir aussi Tufai, 1978,p. 431).

LE GROUPE DOMESTIQUE.

Un prêtre décrit ainsi un groupe domestique albanais: « Le deuxième soir nous fûmes invités par un certain Lhesch Mihidhi, un drôle de vieillard, plein de préjugés... Sa nombreuse famille était composée de 35 personnes, tous bons chrétiens; lui, il était octogénaire... il avait sa maison installée sur le sommet d'une colline, dans le voisinage d'une forêt de chênes. Sa position la rendait agréable et la vaste cour entourée par des murailles comprenait à l'intérieur 12 ou 13 cabanes, dont le nombre correspond avec celui de ses fils mariés qui vivent avec lui... » (Valentini, 1969, p. 136). Cette description, faite à la fin du 19-ème siècle, est typique pour les maisnies du passé et pour l'Albanie du nord; en effet, le groupe domestique est composé par plusieurs couples mariés vivant et travaillant ensemble dans le cadre d'une seule unité sociale. Ces groupes domestiques semblent être plus fréquents que ceux des Slaves du sud et ils ont survécu plus longtemps. J'ai visité en 1978, en Yougoslavie, de tels groupes dans des régions où Albanais et Slaves vivaient en bons voisins; les groupes nombreux des Slaves du sud avaient à l'époque disparu (Tufai, 1978). L'enquête de Vera Erlich est édifiante à cet égard car elle couvre le territoire tout entier de la Yougoslavie; les réponses à la question concernant le moment où les grands groupes domestiques disparaissent, prouve que les maisnies albanaises sont les dernières touchées par l'évolution moderne, la grande crise économique de 1930 constituant le moment où les changements les touchent aussi (Erlich, 1966, p. 46).

Les descriptions des groupes domestiques nombreux abondent, j'en cite quelques-unes. « Dans le grand pays de Haimeli, le plus grand de la Zadrima...les familles ont 20, 40 et même 50 personnes chacune. Et, il y a quelques années, il y avait une appelée Miloti qui comptait 102 personnes » affirme un prêtre en 1931 (Valentini, 1969, p. 259). Gopçeviç (1881, p. 317) parle de familles albanaises composées de « 50, 100 et même 200 têtes », ce dernier chiffre probablement exagéré car il n'a jamais été confirmé par un autre chercheur. Margaret Hasluck (1954, p. 29) affirme que les groupes domestiques dépassant vingt personnes sont nombreux et cite deux, comprenant l'un 65 et l'autre 95 personnes. Mark Krasniqi (1979, pp. 237 sq.) cite des cas pris aux Albanais de la région de Kossovo; ainsi, il décrit un groupe composé de 83 personnes et comprenant 16 couples mariés; dans un autre chapitre du même ouvrage (pp. 250 s.) il constate qu'en 1971 le nombre moyen de personnes par groupe domestiques chez les Albanais de la région est de 8, mais l'un de ces groupes compte 93 personnes. C'est toujours lui qui énumère toute une série de groupes domestiques nombreux dans la même région (1982, pp. 27-36); deux dépassent 60 personnes, un autre cent personnes, d'autres ont 80, 85, 82, 30, 85 ou 45 membres (voir aussi Krasniqi, 1971, p. 493). Non loin de Skopje j'ai vu, installé dans une grande demeure en bois, un groupe tournant autour de 80 personnes (en 1965).

Les changements politiques survenus en Albanie et les profondes transformations qui ont suivi ont influencé aussi les groupes domestiques. L'une des caractéristiques qui ont le plus évolué est celle du nombre de personnes composant le groupe domestique. Dans la plupart des cas enquêtés on constate la présence fréquente de groupes comprenant trois couples mariés. L'évolution vers des groupes comprenant un seul couple marié ou tout au plus deux est évidente. Dans une analyse de caractère général portant sur l'évolution de la famille albanaise contemporaine, Alfred Uçi (1970, p. 170) présente cette question dans le sens de ce qui vient d'être dit; ses constatations sont confirmées par les enquêtes de Andromaqi Gjergji (1976, p. 93; 1982, p. 89) et par celles de Naum Guxho (1976, pp. 104-106).

Si on examine la structure des groupes domestiques, on distingue les mêmes catégories existantes chez les Slaves du sud ou chez d'autres populations organisées en groupes domestiques nombreux. Il y a un chef et une femme chef, des membres masculins ayant des droits plus grands que ceux des femmes mariées, des filles et enfin des enfants. Ils travaillent tous ensemble sur une même propriété, sous les ordres d'un chef; ils habitent ensemble ou à proximité, dans la même cour; ils partagent les revenus. Tous les membres sont nourris, vêtus, soignés.

A part la distinction entre hommes et femmes et celle qui sépare le chef de ses administrés, on doit signaler la distinction entre parents et enfants; parmi les garçons se distinguent l'aîné et le cadet. Gjeçov (par. 58-63) décrit les droits de chacun. On peut ajouter que des groupes domestiques pareillement organisés sont également signalés parmi les seigneurs albanais (Krasniqi, 1971, p. 492).

LA MAISON.

Deux des éléments caractérisant le passé de cette société viennent influencer la composition de la maison; le premier est dû fait que les gens habitent à plusieurs couples ensemble; le deuxième, qu'il s'agit d'une société en armes, où la vendetta et les petites guerres locales sont endémiques. On trouve par conséquent essentiellement des formes d'habitation qui rappellent celles de la société voisine du Monténégro, et même des sociétés plus lointaines mais semblablement structurée (par exemple celles du Caucase).

Lucy Garnett (1917, p. 5) décrit ainsi les formes les plus simples d'habitation: « Les cabanes sont seulement à un unique niveau et comprennent deux pièces, l'une utilisée de dépôt pour les produits, l'autre servant comme pièce où on vit et où on dort. Le feu est allumé sur le

plancher et la fumée s'échappe à travers un trou pratiqué dans le toit; le mobilier est limité à quelques matelas et tapis, une 'sofra' - la petite table basse où on sert les plats à la manière turque, un récipient en cuivre pour mettre les aliments, un ou deux récipients en bois, quelques cuillères, un 'ibrik' en cuivre et une lampe portative ». Ces constructions, disparues dans les villages des plaines, se sont conservé plus longtemps dans les régions de montagne habitées par des bergers (Krasniqi, 1979, pp. 380 sq.).

La présence de plusieurs couples peut donner naissance à trois constructions différentes; il y a d'abord celle où tout le groupe habite une seule bâtisse qui peut être du type décrit dans le précédent paragraphe; tout le monde s'y entasse, les animaux aussi. - On peut avoir une maison centrale, grande, entourée par des maisonnettes à une seule pièce, situées en une seule cour, comme dans le cas décrit par un prêtre qui affirme: « C'est l'usage dans ces endroits. Lorsque quelqu'un prend femme, on lui construit une cabane de treillis recouverte de terre et installée dans la cour, mesurant deux mètres sur trois, c'est ça la chambre nuptiale d'un couple » (Valentini, 1969, p. 136).

Une organisation différente de l'habitat, plus fréquente, est celle où les pièces occupées par les couples sont placées sous un même toit, voisinant avec la pièce principale, éventuellement avec une chambre destinée aux hôtes; cette dernière est fréquente, étant donné le rôle que joue l'hospitalité dans la vie des Albanais (Krasniqi, 1979, pp. 453 sq.). - « Chaque couple a besoin d'une pièce séparée pour dormir... un certain nombre de chambres est regroupé à part, des fois sur un niveau, d'habitude sur deux, rarement plus. Une deuxième forme est celle où une chambre est construite au-dessus d'autres dans une tour, sur deux, trois ou même quatre niveaux » (Hasluck, 1954, p. 18). « Une ménagère, généralement la plus âgée, prépare la cuisine pour toute la famille, nettoie la cuisine, le séjour des hommes et sa propre chambre à dormir (si elle en a une à part la cuisine); elle n'entrera jamais dans une pièce appartenant à un homme marié, même s'il s'agissait de celle de son fils » (Hasluck, 1954, p. 28). Ces chambres habitées par des couples donnent directement sur la cour ou sur une galerie d'abord (Krasniki, 1979, p. 406); on les nomme « kiler »; le couple marié dort ensemble avec ses enfants non mariés (Krasniqi, 1971, p. 498). Elles peuvent être installées au rez-de-chaussée ou au premier étage, surmontant des celliers et des caves (Mukha, 1979, p. 252; 1982, p. 221).

Le fait qu'on doit se défendre donne naissance à un habitat typique, dispersé, avec des maisons situées au milieu des terres cultivables (Degrand, 1901, p. 125), sur les points les plus hauts et dans des maisons à caractère fortifié (Bourcart, 1921, p. 178). « Chaque maison est crénelée, ou percée de meurtrières masquées par un enduit extérieur, et toujours isolée, hors de la portée d'une autre habitation. Les familles d'un même parti, ou d'une souche commune; en s'éloignant comme par branches collatérales du chef dont elles descendent, forment par échelons des quartiers autour d'un mamelon, ou sur un plateau escarpé, de manière à pouvoir se secourir, sans cesser d'être en garde contre les entreprises des gens de leur propre phara » (lignage - Pouqueville, 1826, III, p. 246). Ces maisons fortifiées sont communes aux paysans et aux seigneurs: « Dans les districts de montagne les maisons des Beys /seigneurs/ ou des chefs sont entourées par de hautes murailles telles des vraies forteresses, percées de meurtrières pour pouvoir tirer » (Garnett, 1917, p. 5; voir aussi Valentini, 1969, pp. 232 et 249).

Les différents couples d'un groupe domestique occupent là encore chacun une pièce séparée. Cette pièce peut être comprise dans la maison fortifiée elle-même (Thomo, 1981, pp. 106 et 108), appelée « koula », dont la forme est souvent proche de celle d'une tour. Dans ces koula aussi il y a une pièce pour recevoir les amis, utilisée aussi comme salle de réunion du groupe; des fois, une seule pièce peut satisfaire ces deux fonctions (Riza, 1976, pp. 171 sq.). Il se peut aussi que les chambres séparées des couples soient installées dans une construction voisine, collée à la koula, où on se réfugie en cas de besoin (Krasniki, 1979, p. 425; Mukha, 1982, p. 136 et 1980, p. 221). Branislav Kojiç (1973, p. 74) publie un tel exemplaire; les chambres sont installées au

rez-de-chaussée et à l'étage; elles donnent toutes sur un corridor qui va vers le rez-de-chaussée et le premier étage de la tour qui a en plus un troisième étage. Jacques Bourcart (1921, p. 180) apporte une précision qui caractérise les relations de cette forme d'habitat avec les conditions du passé: « ...la koula est née de l'insécurité que crée la vendetta... Les grandes koula de la plaine de Korça et des Gollobërda, au nord-ouest du lac d'Ohrida... ont résisté aux destructions systématiques des Turcs qui en firent le siège après la mort d'Ali Pacha... Seul, en général l'étage le plus élevé est habité, tout l'intérieur est occupé par l'escalier, dont la défense par paliers est soigneusement ménagée; la toiture est couverte de pierres plates fort lourdes, difficiles à déplacer pour l'assaillant. La koula est entourée de bâtiments légers, hangars et écuries; dans quelques pays musulmans, comme dans le Mati, l'habitation des femmes, qui normalement sont en dehors de la vendetta, est à côté de la koula, avec de larges fenêtres ». En effet, lors d'une vendetta, les hommes sont exposés aux attaques des adversaires et se réfugient dans la tour ne sortant même plus pour les travaux agricoles, laissés à la charge des femmes.

Enfin, une dernière forme d'habitat doit être signalée, apparemment plus récente. Dans la plaine de Polog, dans les villages albanais musulmans, j'ai vu des maisons enfermées dans des vastes cours, entourées par des clôtures en bois massif, hautes, qui empêchent de regarder à l'intérieur des cours. Si par le passé une seule maison groupait tout le monde, dans les constructions récentes (où le groupe domestique le plus fréquent est celui des frères qui habitent ensemble), chacun a sa propre maison. Il ne s'agit donc plus d'une pièce par couple, mais d'une vraie maison à deux niveaux, où chacun habite avec sa femme et ses enfants, même si le travail est organisé en commun, sur une propriété commune, que la cuisine est préparée ensemble et les enfants sont élevés dans une unique cour. Les habitations des groupes domestiques nombreux, habités par plusieurs couples mariés présentent à certains égards des caractères communs à travers l'Europe, celles albanaises se situant ainsi dans un vaste ensemble qui porte la marque de la composition du groupe domestique (Stahl P. H., 1991).

LA HIERARCHIE DU GROUPE DOMESTIQUE.

Le chef est toujours un homme; son autorité continue tout naturellement la suprématie masculine sur les femmes et les enfants: « Le guerrier dédaigneux croirait déroger par le travail des mains; il attend tout de sa famille; hautain, taciturne, il tient à la main le bâton de commandement; il exige des soins, les services et les secours de ceux qui dépendent de lui; et il n'entre dans les détails domestiques que pour troquer ou vendre l'excédent des produits. Il charge sa femme d'un sac rempli de denrées qu'elle porte au marché; il est le seul maître du pécule, et le détenteur des clefs sous lesquelles on renferme les objets de quelque valeur. Son occupation est d'entretenir ses armes, de pourvoir au soin de sa chaussure, à la confection de ses cartouches, à la conservation de ses munitions de guerre; et il passe le reste de son temps à fumer et à végéter ». C'est la description faite au 19-ème siècle par Pouqueville (1826, III, p. 272) qui confirme les caractéristiques retenues par d'autres auteurs. Cette description rappelle la place de l'homme dans la société monténégrine de la même époque, avec ceci de différent que les droits du chef semblent encore plus marqués dans celle albanaise.

On l'appelle « zoti i shtëpis » ou « zot shpije » dans la région de Kossovo en Yougoslavie, ce qui signifie le chef de la maison (Krasniqi, 1982, p. 44); en Albanie on le désigne par le même nom (Zojzi, 1977, p. 191), ou encore « plak » - l'ancien, le vieux (Zojzi, 1977, p. 190), « tatzot » - père maître (Zojzi, 1977, p. 190; Nova, 1977, p. 277) ou « babzot » qui veut dire la même chose ((Zojzi, 1977, p. 190; 1972, p. 28). Il peut avoir parfois un aide ou même deux (Krasniqi, 1971, p. 494). Il est chef tant qu'il vit et qu'il est capable de conduire le groupe; s'il est élu pour une période indéterminée, il peut être quand même révoqué par les

membres de son groupe. Sa fonction est parfois transmissible, d'habitude envers son fils aîné ou envers le plus âgé des hommes du groupe (Gjeçov, par. 63). Si le chef est mort et qu'il n'y a dans la famille aucun homme adulte, son frère, qui vit dans une autre maisnie, ou le frère de sa femme, deviennent pour une période transitoire chefs à sa place (Hasluck, 1954, p. 34).

Selon Gjeçov (par. 20) le chef occupe la première place dans sa maison, même s'il y a des personnes plus âgées; il dispose de ses propres armes, d'un cheval; il dispose des biens de son groupe, il vend, achète des terres, des animaux, des outils, il peut prêter ou être garant, construit des maisons, des dépendances, fixe le travail des gens de la maison, repartit le vin, l'eau de vie, punit les membres de son groupe (en les privant de nourriture, de leurs armes, en les liant ou les emprisonnant dans la maison ou même en les chassant. Il doit agir pour le bien de la maison, devancer les autres dans le travail, veiller que les terres ne restent pas incultes et que le bétail est en bonne santé, procurer des vêtements pour son groupe, être juste, impartial, acheter des armes pour les jeunes hommes. Si quelqu'un veut entrer dans la maison, c'est lui qu'on appelle (Valentini, 1969, p. 22); je l'ai vu encore faire dans les villages albanais de la plaine du Polog (Macédoine) où on le faisait même lorsqu'on savait pertinemment qu'il est absent. Aux cérémonies de caractère religieux c'est lui qui reçoit le plus gros cierge (Valentini, 1969, p. 39).

La femme chef - « zoje shpije » (Krasniqi, 1977, p. 495) a des droits plus étendus que les autres femmes (Gjeçov, par. 22). Elle dispose de tout ce qui se rapporte à la production domestique, elle a le droit de donner ou de prêter de la farine, du pain, du sel, du fromage, du beurre, de commander les autres femmes et de les envoyer chercher l'eau, le bois, porter les repas aux travailleurs. Elle prépare les repas, distribue les aliments, s'occupe des produits laitiers, et doit être juste envers tous, surveiller les enfants pendant que les autres femmes travaillent. Elle ne peut ni vendre ni acheter sans l'accord du chef. Elle est exempte de la préparation du pain, de porter l'eau, de couper du bois, de travailler dans les champs ou de porter les repas aux personnes qui travaillent loin de la maison. On l'appelle parfois « baçice », probablement parce qu'elle s'occupe des produits laitiers, car ce mot est la forme féminine du nom de « baçi » employé par les Roumains et les Aroumains pour désigner un berger chef.

Les autres femmes font les travaux qui leur sont repartis par la femme chef et en plus prennent soin du mari et des enfants (Krasniqi, 1971, p. 496). Les enfants commencent tôt le travail en aidant les femmes ou en conduisant des petits troupeaux dans les champs proches de la maison (Bourcart, 1921, p. 176). On doit ajouter que, de même que cela se produit chez les Slaves du sud, des spécialisations apparaissent dans le travail effectué par les membres du groupe (Krasniqi, 1971, p. 496).

Le groupe domestique est solidaire devant la justice ou vis-à-vis de la société environnante (village, tribu). A cet égard, le rôle du chef apparaît à nouveau comme prépondérant, sa voix seule pouvant représenter le groupe tout entier (Gjeçov, par. 559). A l'inauguration d'une maison nouvelle c'est lui qui allume le premier feu, geste symbolique ayant une grande importance (Durham, 1920, p. 171): « Lorsqu'une nouvelle maison est construite et qu'elle est prête à être habitée, le foyer doit être allumé pour la première fois dans le cadre d'une cérémonie. Le feu est allumé sur la pierre du foyer; personne ne reste dans la maison, la famille se réunit au-dehors; le chef de la maison (zoti i shpis) se déshabille, prend un pistolet et entre dans la maison tout seul. Il tire un coup du pistolet sur du bois spécialement préparé et, lorsqu'il l'allume, il sort à l'extérieur, se rhabille, et toute la famille prend possession de la maison ». Hecquard confirme cette fonction religieuse du chef du groupe domestique (1862, p. 339) en décrivant une cérémonie chrétienne qui se déroule au mois de mai: « A cette époque de l'année, chaque maison, quelque pauvre qu'elle soit, fait une petite chapelle que l'on orne le plus richement et le plus gracieusement possible. Tous les soirs et tous les matins, le chef de la famille y récite la prière et les litanies de la Sainte Vierge, en présence des enfants et des domestiques ».

Le groupe domestique est perçu toujours en tant que groupe; ses membres ne son pas perçus individuellement mais en tant que membres de leur groupe; ainsi, chacun est collectivement responsable pour les actes de n'importe lequel des autres membres (Valentini, 1945, p. 169; Stahl P. H., 1996). Ernesto Cozzi résume cette situation ainsi: « L'individu isolé n'a aucun pouvoir économique, aucune propriété à lui, et ne compte pas en tant qu'individu, sinon en tant que membre de son groupe domestique; il n'est seul ni dans la faute ni dans la punition. Si un individu est offensé, l'ensemble du groupe auquel il appartient le venge pour le tort qu'on lui a fait; si lui il offense quelqu'un, tout son groupe est responsable ensemble avec lui » (1910, p. 662). D'ailleurs, la solidarité du groupe apparaît à tous les niveaux et non seulement au niveau de la maisnie (Valentini, 1969, pp. 24 sq.); la vendetta prouve de manière éclatante ce principe qui remonte loin dans le passé et ne change que tard et lentement (Nova, 1981, pp. 99 sq.).

On paye les amendes ou les impôts par maisnie; le folklore dit qu'un guerrier

...un lourd tribut impose à toute la contrée;
Par feu et par maison un mouton en fouage,
Par feu et par maison une vierge en fouage...
(Sako, p. 16).

En cas de guerre, chaque maisnie fournit un homme, indifféremment du nombre de ses membres (Hecquard, pp. 28 et 230). L'Eglise aussi considère dans bon nombre de cas la maisnie comme solidaire; ainsi, il lui arrive d'excommunier tout un groupe, non seulement une personne (Durham, 1928, p. 203). Dans l'assemblée villageoise le groupe est représenté par une seule personne, le chef; les droits sur les communaux appartiennent au groupe et non pas aux individus (Gjeçov, par. 26). Enfin, le groupe entier, descendant d'un ancêtre commun, porte le nom de cet ancêtre; pour valider ses droits sur la propriété communautaire du village ou de la tribu on se rappelle les ancêtres mâles en les citant per leur nom (Zojzi, 1977, p. 195). Au niveau de la maisnie, les membres du groupe sont connus par le nom du chef.

Le groupe domestique a sa propre assemblée où on décide des affaires les plus importante; on se réunit d'habitude dans la chambre de réception (Krasniqi, 1971, p. 496). L'assemblée comprend les hommes seulement; rarement, pour des occasions spéciales, la femme chef est appelée à donner son avis (Krasniqi, 1971, p. 495). Les hommes du groupe peuvent déposer le chef où la femme chef; ils portent des armes et peuvent disposer d'elles; ils ne peuvent se porter garants ni travailler à l'extérieur sans l'autorisation du chef, ni acheter, ni vendre; ils doivent lui obéir et doivent partir à la guerre si ils y sont envoyés (Gjeçov, par. 24 et 25).

LES FEMMES.

« La femme, tant qu'elle se trouve dans la maison du mari, est considérée comme une petite outre, qui supporte les poids et les fatigues » (Gjeçov, par. 29). Elle est « un objet vivant destiné à porter, engendrer, vaquer aux travaux de la maison, cependant que dans la maison de son père elle n'est qu'un excédent » (Nova, 1977, p. 278). A sa naissance « pleurent même les solives de la maison » car elle n'est pas attendue et parce qu'on aurait préféré un garçon (Nova, 1977, p. 278). « Le code de Lek Dukagjin considère la femme comme une chose superflue » (Gjeçov, par. 20).

Elle ne participe pas à l'assemblée de sa maisnie; elle ne peut ni figurer comme témoin, ni être juge (Gjeçov, par. 1227), ni voter, et elle n'hérite rien (Zojzi, 1972, pp. 35-36). Lors d'un mariage ou d'une autre fête, les femmes sont groupées à part, dansent à part; elles ont une place à part dans l'église ou dans la mosquée (Sako, 1970, p. 215). La mariée est félicitée par les hommes dans l'ordre de proximité de la parenté, ensuite par les femmes, toujours dans un ordre qui tient compte de la parenté avec les deux époux (Mitrushi, 1976, p. 158). Les deux sexes participent aux

enterrements dans des groupes à part; d'ailleurs, « si le défunt est un homme, il est pleuré par ses amis venus de toutes les tribus; s'il s'agit d'une femme, seulement par ses proches parents » (Cozzi, 1909, p. 913; voir aussi l'étude de Sokol Kondi). Et, comme si cela ne suffisait pas, on ne porte pas le deuil à la mort d'une femme (Cozzi, 1909, p. 918). Son mari peut la battre, l'attacher, la punir.

Son unique avantage évident est dû au fait qu'elle n'est pas impliquée dans une vendetta: « Elle voyage seule durant la nuit ou pendant le jour et n'importe où sans peur d'être outragée en aucune manière. Dans les luttes qui opposent les tribus et auxquelles elle prend part à côté des hommes, elle est sûre d'être épargnée par le fusil ennemi » (Cozzi, 1912, p. 311).

Elle est connue comme « la femme de son mari » et porte le nom du mari (Hasluck, 1954, p. 33); elle était auparavant connue comme « la fille de son père », la situation à cet égard est la même partout en Europe. Cozzi (1912, p.323) affirme qu'elle peut continuer à être appelée même après son mariage « fille de telle famille ou de telle tribu », sa tribu d'origine.

a) Au début du XIX-ème siècle Hobhouse (1813, p. 145) écrit: « Leurs femmes, la plupart sans éducation, ne parlant que leur propre langue, sont considérées tel un bétail et sont utilisées ainsi, excepté celles d'un rang supérieur; elles sont obligées à travailler, souvent punies par des coups. Elles sont plutôt dédaigneuses et manifestent occasionnellement des inclinaisons qu'on pourrait appeler amoureuses.... D'ailleurs, comme dans la plupart des régions du pays les femmes ne sont pas aussi nombreuses que l'autre sexe, souvent la femme n'apporte pas une dot au mari, et c'est l'homme qui le fait; il doit réunir mille piastres avant d'espérer trouver femme. Un jeune homme auquel je demandais s'il va se marier, secoua la tête en me disant qu'il n'est pas assez riche. Quelque temps après il est venu vers nous plein de joie, avec une lettre envoyée par son père, nous lisant quelques lignes qui disaient 'je t'ai trouvé une femme', exactement comme si on lui avait dit 'je t'ai trouvé une vache' ».

L'achat de la mariée est fréquemment cité et il s'agit certes d'une coutume largement pratiquée. A cette caractéristique il faut ajouter le fait que souvent on décide d'un mariage dès la naissance d'un garçon ou d'une fille, le cas décrit par Mary Durham (1935, p. 93) étant typique: un catholique de la région de Hoti lui montrait dans un berceau une enfant affirmant « je vient de la vendre... Il ne devait l'envoyer que lorsqu'elle aura seize années. Quelques-unes le sont à douze ou treize ans, mais ce n'est pas bon pour la santé. On ne permet pas à un jeune de se marier avant dix-huit années, sauf s'il n'y avait pas une autre femme dans la maison pour travailler. Dans une telle situation même un garçon de seize ou dix-sept ans pouvait se marier. Mais il vaut mieux de ne pas le faire. Une fois, j'ai rencontré deux hommes qui semblaient être frères; c'était un père avec son fils. Le père avait trente, le fils quinze ans. Le père disait s'être marié a quinze ans avec une femme de vingt-huit ». Le parents qui décident de l'achat considèrent dès lors leurs enfants comme fiancés: « On fiance au berceau les enfants des deux sexes, sans leur permettre de se voir et de se connaître durant les jours de leur innocence, ni lorsqu'ils croissent en âge. Il arrive fréquemment que les fiancées ignorent qu'elles sont promises, une pareille disposition étant l'affaire et le secret des parents, qui les en instruisent lorsque bon leur semble. Quand ce temps est arrivé, ordinairement à vers douze ans pour les filles et dix-huit pour les garçons, le père du futur marié députe l'un de ses parents vers celui de la fiancée, afin de requérir la conclusion du mariage » (Pouqueville, 1826, III, p. 260). « Les pauvres fillettes, à leur insu, sont vendues par leurs parents comme des animaux, à ceux qui les demandent. Bien des irrégularités sont là conséquence de cette situation; parmi d'autres, on considère la femme comme chose achetée et si son mari meurt elle reste dans la famille comme par héritage » (Valentini, 1969, p. 11; voir aussi p. 39).

Les accords conclus par les parents ne sont pas toujours respectés, soit à cause des parents eux-mêmes, soit à cause des enfants. Les filles surtout s'opposent de diverses manières à un mariage qu'elles ne désirent pas. La manière habituelle de s'opposer est la fuite; on cherche alors protection auprès d'une autre famille qui, étant donnée la coutume albanaise, ne peut refuser la protection à quelqu'un qui se trouve sous son toit. Un prêtre catholique dit dans un rapport écrit en 1897: « Vat Preni avait vendu une fille comme épouse à quelqu'un de Puka, mais elle s'était échappée et ne voulait rien entendre de cet mari, et si Vat Preni ne l'envoie pas, il tombe dans le sang », c'est-à-dire dans une vendetta (Valentini, 1969, p. 171).

En effet, celui qui vend une fille et reçoit pour elle de l'argent, doit la donner à son futur mari; il est d'ailleurs responsable si la fille, une fois mariée, s'enfuit et quitte son mari, même si elle ne revient pas dans la maison des parents; ces derniers sont obligés de la ramener à son mari. « ... la famille de la femme est obligée de se justifier devant le mari d'une telle fugue, et si elle ne le fait pas elle tombe dans le sang ... » (Valentini, 1969, p. 202). « Souvent les femmes tyrannisées par un mari s'enfuient et s'unissent à d'autres personnes... par la suite s'en suivent des vendettas, des enfants illégitimes et la malédiction divine » (Valentini, 1969, p. 11; une présentation d'ensemble dans Dojaka, 1982, pp. 3 sq.).

Un autre aspect lié à la coutume de vendre les filles doit être signalée: « ...les jeunes filles promises en mariage s'enfuient fréquemment de la maison paternelle et se réfugient ou auprès du mari, ou dans une autre maison » (Valentini, 1969, p. 191). L'explication est donnée un peu plus loin par le même texte: « Le père ne permet pas à sa fille de sortir de la maison avant que le mari ait payé toute la somme convenue; et comme ces paysans sont assez pauvres, après des fiançailles, huit et même dix années peuvent passer avant que la somme toute entière ait été versée et avant la célébration du mariage ».

Il arrive aussi que la fille refuse tout simplement de se marier: « ...le père de la pauvre fille, ayant convenu du prix, l'avait vendue; le mari la prit avec lui malgré son opposition, espérant qu'elle changera vite d'attitude. Trois ou quatre mois cette malheureuse est restée près de l'homme qu'elle détestait sans changer de résolution et persistant toujours à refuser le mariage; elle fut à plusieurs reprises cruellement battue, mais elle persistait toujours » (Valentini, 1969, p. 12). Une autre fille, dont le frère avait décidé du mariage, refusait l'époux choisi: « ...le frère avait une haine implacable contre sa soeur qui ne voulait pas épouser celui à qui il l'avait destinée, et qui s'était enfuie épousant un autre homme. Pour cette raison une question de sang avait pris naissance. Le frère de la fugitive, qui avait retenu ses vêtements de mariée, avait en plus obligé le mari à lui payer une grosse somme d'argent s'il ne voulait pas être tué » (Valentini, 1969, p. 228).

Il faut préciser qu'une bonne partie de l'argent payé par le futur mari lui revient sous forme de dot de sa femme (Hasluck, 1933). Mark Krasniqi considère qu'il ne s'agit point d'un achat, l'argent reçu par les parents de la fille étant destiné à couvrir l'achat des vêtements et des cadeaux pour les mariés (1979, pp. 158 sq.). L'Eglise orthodoxe essaye d'intervenir dans ces transactions en interdisant ou au moins en limitant le montant du prix payé pour une femme (Papastathis, 1974, p. 190); l'Eglise catholique agit de la même manière et de nombreux exemples sont cités par Valentini (1969). Plus rare, l'échange de femmes semble avoir existé; ainsi, en 1900, la famille de Pren Doci « la principale de Rienzi, riche, renommée, comprenant plus de 35 personnes... était en train de célébrer deux mariages le même jour avec une autre famille principale, avec laquelle elle faisait un échange de femmes, dont l'une venait, l'autre s'en allait » (Valentini, 1969, p. 213).

On peut ajouter le cas des femmes enlevées; « cette situation est à l'origine de la haine et des crimes qui réciproquement se déroulent dans ces pauvres tribus /Nikai et Merturi/, dont chacune avait enlevé à l'autre pas mal de femmes mariées ou pas... ne pouvant pas retrouver une

femme, ils recourent au fusil tuant des parents ou des membres de la tribu du ravisseur » (Valentini, 1969, . 196).

Citant un manuscrit de Cozzi, Valentini (1945, pp. 66-67) précise les suivantes: « les fils ou les membres mâles d'une famille peuvent se marier seulement l'un après l'autre, par ordre d'âge, de telle manière que le plus jeune doit attendre jusqu'à ce que tous ses aînés se soient mariés, et l'exception n'est admise que dans le cas où l'aîné renonce à son droit ». Cette situation est confirmée par les recherches de Krasniqi (1971, p. 497) qui affirme que le même ordre est respecté par les filles aussi: « Autrement que de cette manière peut se marier seulement celui resté orphelin de père ou de mère ». Valentini (1945, p. 67) ajoute qu'à Scutari on observe les mêmes règles, sauf pour l'aîné qui a la charge du groupe domestique et qui doit attendre pour se marier lui-même jusqu'à ce qu'il marie, en les dotant convenablement, au moins ses soeurs, ce qui fait qu'il n'est pas rare que de telles personnes se marient seulement arrivées à un âge avancé. Cette pratique rappelle celle observée parmi des Grecs, en Crète, ou parfois les frères attendent que leurs soeurs se marient en premier, et qu'ils sont en plus obligés de les doter convenablement. Bien de ces aspects du mariage passé trouvent un reflet dans le folklore albanais (Haxhihasani, 1977, pp. 207 sq.).

Dans une ample étude, Alfred Uçi (1970) étudie l'évolution récente de la famille en Albanie et la situation de la femme. Son enquête qui porte sur les salariés d'une entreprise industrielle constate la présence du libre choix des époux eux-mêmes dans 20 % des cas; en 18% ce sont les parents qui prennent l'initiative du mariage et en 62 % des marieurs interviennent (p. 149). Dans la ville de Rëshen, 44 % choisissent eux-mêmes leurs compagnon, 30 % les parents et en 26 % des cas le mariage se fait par l'entremise d'un marieur (p. 150). Les critères du choix semblent eux aussi avoir changé; par exemple, 58 % des personnes interrogées mettent au premier plan parmi les qualités du conjoint l'honnêteté, la pureté morale de l'amour (page 150). Les mariages unissant des personnes séparées par une grande différence d'âge tendent à disparaître (p. 155); l'âge auquel s'effectuent la plupart des mariages est compris entre 20 et 30 années (p. 158). - Yllka Selimaj (1982, p. 277) étudie le mariage dans les plaines littorales de l'Albanie du nord, entre autres l'âge de mariage des jeunes filles. La proportion des filles qui se marient entre 16 et 19 ans passe de 56,6 % en 1950, à 24,3 % en 1979; celui des filles qui se marient entre 20 et 24 ans, passe de 33,3 % à 70 %. Il s'agit donc d'un changement évident qui permet d'affirmer que dans les villes on se marie plus tard, situation qui correspond avec celle constatée en d'autres sociétés paysannes ou citadines de l'Europe.

Le divorce nécessite lui aussi quelques remarques. Par le passé, il est surtout le fait de l'homme qui « était autorisé par la loi de couper /à la femme/ une mèche de cheveux ou un noeud de la ceinture et de la renvoyer... Deux sont les causes pour lesquelles la femme est menacée de mort... pour adultère et pour trahison d'un hôte » (Gjeçov, par. 31). Les motifs du divorce changent (Dojaka, 1982, pp. 3 sq.); la manière de divorcer aussi. Les femmes demandent elles aussi le divorce; ainsi, en 1947 il y avait 518 hommes ayant demandé le divorce et 308 femmes; en 1968 la proportion est inversée, car il y a 1007 hommes qui le demandent et 1056 femmes (Mejdiaj, 1076, p. 124). Tous ces changements, de même que les changements en général de la situation de la femme dans la société contemporaine, sont expliqués par Uçi comme étant dus aux changements d'ordre général de la société albanaise; ainsi, le fait que les hommes changent de profession (et deviennent ouvriers, fonctionnaires, dont plus facilement influençables par la propagande du régime), que l'agriculture, majoritaire dans le pays comme occupation, devient une agriculture collectivisée (Uçi, pp. 143-144) et que la propriété privée et la vie religieuse s'estompent (Uçi, p. 147), influencent directement le comportement dans le mariage (voir aussi Gjergji, 1970; Dojaka, 1977, pp. 217 sq.).

b) A la question « à qui appartient une femme après le mariage? » il n'est pas possible de donner une réponse simple. Trois groupes d'arguments interviennent, le premier étant l'achat. On paye pour obtenir une femme, mais une bonne partie du prix retourne au mari sous forme de dot et de cadeaux que lui et les siens reçoivent. D'autres constatations semblent confirmer le fait que la femme n'a pas été vendue; ainsi, le mari ne peut pas tuer sa femme que dans les deux cas précis cités plus haut, car dans tout autre cas il doit rendre compte à la famille d'origine de la femme, qui se venge contre lui ou son groupe (Gjeçov, par. 61). Le fils non plus ne peut tuer sa mère (Gjeçov, par. 61) car si lui il appartient au groupe de son père, sa mère appartient à son propre groupe d'origine. Le code coutumier recueilli par Gjeçov (par. 61) nous informe que si un étranger blesse ou tue une femme, l'honneur est vengé par le mari, mais les blessures et la mort par les consanguins de la femme; le code ajoute des précisions en indiquant que « le mari achète le travail d'une femme et une vie en commun avec elle, mais pas sa vie » (art. 28). D'autres coutumes enregistrées en d'autres provinces albanaises confirment ces constatations (Zojzi, 1977, p. 190).

C'est dans ce sens que j'interprète le lévirat, fréquent dans la société albanaise du passé, et ceci malgré l'opposition de l'Eglise là où il y a des chrétiens: « ils considèrent la femme comme achetée; si le mari meurt elle reste dans la famille comme une chose héritée et elle est prise en compte par le frère du défunt ou par un autre membre de la maison » (Valentini, 1969, p. 11). Certes, le fait que la femme a été achetée, que son prix est difficilement supportable pour les familles, et le fait qu'une maisnie comprend plusieurs hommes, favorisent le lévirat. On peut ajouter que le grand nombre d'hommes qui meurent dans des vengeances met souvent les groupes domestiques dans la situation de pratiquer le lévirat. Degrand (1901, p. 166) affirme que 30 % des hommes de la Haute Albanie meurent de vieillesse ou de maladie, les reste étant assassiné. Quelques décennies plus tard, Coon (1950, p. 27) confirme l'importance des morts violentes. Les chiffres concernant quelques régions de l'Albanie du nord et couvrant les années 1854-1856, publiées par Hecquard (1862, p. 378) concordent avec ce qui vient d'être dit.

Dans leurs rapports, les prêtres catholiques de l'Albanie du nord citent souvent le lévirat, car, interdit par l'Eglise, il ne donne pas lieu à un mariage religieux et maintient un couple dans le concubinage. L'opposition de la coutume et du droit canon provoque de nombreux litiges et d'interminables tractations entre l'Eglise et les chefs locaux. Les textes envoyés par les prêtres catholiques installés en Albanie et publiés par Valentini sont éloquents (1969; le mot « lévirato » dans l'index). Il était encore plus fréquent parmi les musulmans (Durham, 1928, p. 202), situation normale car leur religion ne les empêche pas d'avoir une deuxième femme; des différences de rituel séparent le premier mariage des suivants. C'est toujours dans le recueil publié par Valentini qu'on apprend que « ...des 213 familles /maisnies/ que comprend la tribu des Merturi, plus de cinquante, donc un quart de la tribu, sont excommuniées pour avoir donné leurs filles à des musulmans, ou parce que elles retenaient leur belle-soeur, leur tante ou une autre femme de manière pécheresse » (Valentini, 1969, .p. 123).

On prend la veuve du frère, du cousin ou de l'oncle décédés (Durham, 1928, p. 203 et 4622; Çabej, 1934, p. 223; Coon, 1950, p. 25; Valentini, 1969, p. 38). C'est le plus proche parent du défunt qui semble avoir le droit d'épouser la veuve (Durham, 1910, p. 461), mais le fait que quelqu'un n'avait pas de femme devait aussi jouer. « Si une femme n'est pas épousée par l'un des parents du mari, elle ne peut convoler en secondes noces dans le même village sans la permission de la famille de son premier époux, permission qui, dans les montagnes de Pulati n'est jamais accordée. Si l'on passait outre, il en résulterait une vendetta, les montagnards considérant comme une honte pour eux de voir la femme d'un de leurs parents prise par un de leurs concitoyens » (Hecquard, 1861, p. 386). La femme, « à la mort du mari ne peut pas se remarier ni retourner dans sa famille sans la permission de la famille du défunt, autrement il en résulterait des tueries et des vendetta terribles... il y aurait un grand déplaisir et ce serait un

déshonneur qu'elle aille épouser un autre candidat et surtout un ennemi; alors, la famille du défunt mari la prend pour lui et ainsi il n'est plus besoin de faire d'autres dépenses pour trouver pour ce dernier une femme » (Valentini, 1969, pp. 16 et 120).

Le fait que naissent plus de garçons que de filles (et ceci dans une proportion inhabituelle pour d'autres régions européennes) explique lui aussi pourquoi il est difficile de trouver femme pour un jeune homme et pourquoi on prend la femme qu'il est le plus aisé de prendre. Des raisons d'ordre religieux, qui auraient pu jouer dans un passé lointain, ne semblent pas intervenir pour l'époque couverte par mon étude.

c) « En public, les Albanais affectent une grande indifférence envers les femmes et surtout envers leur propre femme » (Cozzi, 1912, p. 310). Au mari « l'étiquette de permet pas de montrer aucune familiarité envers sa femme, laquelle en échange donne l'impression de ne pas s'intéresser du tout à son mari. Les première années de mariage surtout, le mari est tenu à avoir un ton de maître absolu envers sa femme, laquelle montre que les sentiments qu'elle a pour le mari tiennent plutôt du respect que de l'affection... comme tous les orientaux, un Albanais ne demandera jamais directement des nouvelles sur votre femme; et s'il est contraint de vous donner cette preuve de déférence ou d'amitié, il ne le fera pas en parlant directement d'elle, mais trouvera une périphrase ou une métonymie » (Cozzi, 1912, p. 312). La mariée « se retient pour plusieurs années après le mariage de parler à son mari en public mais chuchote avec lui en particulier, tout en tenant son regard baissé » (Hasluck, 1954, p. 31). Elle ne pouvait même pas appeler son mari par le nom affirme Sako (1970, p. 214).

La femme ne mange pas à côté du mari, surtout en présence d'invités (Cozzi, 1912, p. 312). « Aucun membre d'une tribu ne mange ensemble avec sa femme; l'ancienne coutume prévaut, qui interdit aux époux de s'appeler par leur nom. Manger ensemble avec sa femme semble être considéré un déshonneur. L'homme mange en premier, la femme après, et s'il s'agit de musulmans, elle mange dans l'espace réservé aux femmes » (Durham, 1910, p. 460). Cette constatation est complétée par un autre aspect; lorsque Mary Edith Durham traversait les régions albanaises, une fois arrivée à Vuthaj il y eut des longues tractations pour décider « que j'étais trop importante pour prendre les repas dans le harem. J'eus le rang d'un homme en prenant le repas avec les chefs. Mais pour satisfaire à leur politesse je fus servie en dernier, après le conducteur de mes chevaux, et ainsi l'honneur fut sauvé » (1923, p. 84).

Dans les riches maisons musulmanes, les salles de réception ont parfois une petite chambre installée à côté de celle où se réunissent les hommes. Lors des fêtes, les deux sexes déjeunent à part; les femmes peuvent écouter et même apercevoir les hommes à travers une paroi en bois formée par des lattes entrecroisées sans qu'elles soient vues. Dans les sociétés chrétiennes, où on sert les hommes en premier, « pendant qu'un homme boit, la maîtresse de la maison ou la plus récemment mariée de ses belles-filles doit rester debout la main sur la poitrine... si les rafraîchissements sont apportés par une servante, elles les présente à genoux... » (Degrand, pp. 27 et 24). Pouqueville (1826, III, pp. 261-262) résume l'ensemble de ces constatations dans un court passage qui décrit la situation de la nouvelle mariée. Arrivée à la maison de l'époux « elle se prosterne pour lui baiser la main, et elle dépose à ses pieds un sac et une corde, pour exprimer qu'elle est destinée à porter les fardeaux et à conserver les provisions du ménage ». Pendant le premier mois après la cérémonie elle garde quelques prérogatives mais « passé ce temps, les prérogatives cessent et, après avoir déposé le bandeau nuptial, la femme n'est plus admise à la table de son époux qu'aux fêtes solennelles de l'année et n'a, pour se nourrir avec la famille, que les débris de son repas. Dans les voyages, le dos chargé du berceau qui renferme le nouveau-né, elle suit à pied son mari, dont elle porte aussi le fusil sur l'épaule, tandis que celui-ci, accroupi sur son mulet, fume et rumine tranquillement ».

Ce tableau rappelle fortement la situation de la femme au Monténégro; le fait que la population monténégrine vit également dans des structures tribales, et qu'elle comprend de nombreux Albanais slavisés (certaines tribus sont encore moitié slaves, moitié albanaises), le fait que ces deux sociétés sont en contact direct, explique les ressemblances. Les lignes qui suivent confirment les parallèles qu'on peut faire entre ces deux sociétés tribales voisines.

d) La situation de la femme, bien que difficile durant toute sa vie, subit une amélioration évidente lors de la naissance d'un premier garçon (Çabej, 1934, p . 223). « Un homme qui n'avait pas encore eu des fils de son mariage, me conjurait pendant la messe de lui dire si vraiment celui qui meurt sans fils peut être sauvé car, disait-il, tout le monde dit que celui qui n'en a pas ne peut entrer d'aucune manière dans le Paradis » (Valentini, 1969, p. 17).

Avoir un fils este essentiel, car après la mort c'est lui qui s'occupe de votre âme; c'est toujours lui qui continue la vie de la maisnie, qui hérité de la propriété, qui part en guerre et vous défend, qui vous venge. La naissance d'une fille n'est pas un événement heureux (Nova, 1977, p. 278; Mitrushi, 1972, p. 136): « si la naissance d'un fils est saluée par les parents et les amis avec des coups de fusil, signes de joie, et tous les voisins se répandent en félicitations envers les parents et en interminables voeux de bonheur pour le nouveau-né, la naissance d'une fille est une vraie désillusion pour les parents » (Cozzi, 1912, p. 325; voir aussi Çabej, 1934, p. 219). Les voeux exprimés à l'occasion d'une naissance sont significatifs (Selimi, 1981, p. 149); pour un garçon on dit à la mère « sois bénie », « Dieu t'a réjouie », « que l'enfant croisse dans la fortune », « que l'enfant devienne vieux et barbu ». Pour une fille on dit à la mère « heureuse de t'être sauvée », « ça ne fait rien, celle qui enfante des filles enfantera aussi des garçons », « qu'elle soit suivie par des garçons ». Les données fournies par Krasniqi (1979, pp. 30 sq.) et surtout celles de Coon (1950, p. 24) confirment qu'il naît plus de garçons que de filles.

Il faut que la femme mette au monde des enfants, garçons surtout, car « il y a tellement de garçons qui meurent avant la maturité, qu'il faut avoir des garçons. La naissance des filles est moins importante car elles ne sont pas tuées et parce que elles quittent leur famille en se mariant » (Coon, 1950, p. 22). La fécondité était par le passé une condition sine qua non du mariage car « la femme est une outre pour porter /des enfants/ »; « l'expérience de tous les jours prouve que la femme est estimée d'abord pour sa fécondité, surtout en garçons, et par la suite seulement pour sa modestie, son travail, laissant loin derrière elle les considérations en rapport avec son charme » (Valentini, 1945, p. 37). « Comme en d'autres régions de l'Albanie, chez les Lale de Muzeqe aussi on croyait que la stérilité d'un couple était causée par la femme seulement » (Mitrushi, 1972, p. 135). Il s'agit d'une idée générale par le passé; dès qu'un homme pouvait avoir des relations sexuelles avec une femme, l'absence d'enfants devait être imputée à la femme, la stérilité masculine étant inconnue.

La femme stérile est désignée par des noms particuliers, comme « beronje » - stérile (Nova, 1977, p. 277), ou « barkthare » - ventre sec (Mitrushi, 1972, p. 135). Même si elle met au monde des filles on considère que le contrat de mariage n'a pas été rempli. Dans les deux cas, stérilité totale ou absence de garçons, elle peut être renvoyée dans sa famille d'origine et on prend à sa place une deuxième et même une troisième femme (Hahn, 1854, p. 150; Çabej, 1934, p. 223; Durham, 1935, p. 93; Mitrushi, 1972, p. 135; Nova, 1977, p. 277). « Un homme, même orthodoxe, chasse sa femme si elle n'a pas d'enfant et épouse une autre. Ensuite, mettant en avance ses qualités guerrières, il demande le retour du prix de la mariée et si on le lui refuse, il peut tirer contre n'importe quel homme qu'elle épouse » (Hasluck, 1933, p. 192). « Quelques-uns la renvoient et demandent le retour de la moitié du prix de la mariée, ou une autre fille de la même famille » (le même, p. 193).

On procède aussi d'une autre manière; on fait venir la femme chez soi et on attend voir si elle met au monde des enfants, garçons surtout (Çabej, 1934, p. 129); Coon 1950, p. 24; Hasluck, 1933, p. 193). Mary Edith Durham (1910, p. 459) reproduit un passage tiré d'un rapport écrit en 1702 par l'un des archevêques de l'Albanie du nord, un catholique: « Parmi les coutumes exécrables de ce peuple de montagnards, les parents ont la coutume d'acheter des jeunes filles pour leurs fils dès leur jeune âge, et de les faire venir dans leur maison dès qu'elles sont en état de cohabiter; ils omettent alors de conclure un contrat de mariage jusqu'à ce qu'un garçon mâle est né, ceci même après quinze années de cohabitation pécheresse ».

Une conséquence de ces pratiques est la bigamie et même la trigamie, interdites par la religion catholique mais pratiquées quand même. « Nue Luka a deux femmes, la deuxième lui ayant donné deux fils » (Valentini, 1969, p. 171). Dans un rapport concernant les groupes de Nikaj et de Merturi, un prêtre catholique affirme « qu'actuellement dans notre bajrak /organisation militaire territoriale/ il y a 45 maisons ou vivent des concubins » (Valentini, 1969, p. 197); une jeune fille restée veuve est prise comme deuxième femme par son beau-frère (le même, p. 59); dans une seule paroisse il y a 27 couples de concubins (le même, p. 1). L'un des rapports écrits par des prêtres et publiés par Valentini (1969, pp. 16-17) est explicite: « Les montagnards considèrent comme un grand malheur de ne pas avoir des fils, et on payerait n'importe quoi, on ferait n'importe quelles proposition, pour avoir la consolations de mourir en laissant quelqu'un derrière soi. Si la femme légitime ne met pas au monde des garçons on prend une autre, et puis une troisième si besoin est, afin d'obtenir ce qu'on désire. Si on peut en trouver sans sortir de la maison, par exemple la belle-soeur restée veuve, tant mieux, on prend celle-ci ». Carleton Coon compte dans la région qu'il étudie les musulmans, les orthodoxes et les catholiques qui ont plusieurs femmes et trouve que les pratiquants des trois religions le font également. Il analyse aussi les motifs de cette situation pour aboutir aux conclusions déjà exposées, la première étant que la femme n'a mis au monde aucun enfant, et la deuxième qu'elle a eu seulement des filles (1950, p. 23).

Pour conclure cet chapitre, on doit citer une pratique curieuse signalée par Cozzi (1910, p. 674): « Dans ces montagnes du diocèse de Pulati il y a un certain abus; lorsqu'une veuve reste enceinte après la mort du mari, même après deux ou trois ans, pour échapper au déshonneur, elle déclare avoir été enceinte par le défunt et le fils qui naît reste comme enfant légitime appartenant à la famille du mari défunt. Cet usage se retrouve aussi parmi les musulmans... Cette supercherie physiologique est admise seulement pour quatre ou cinq années. Cet abus qui évidemment sert à couvrir une immoralité, est appelée dans ces montagnes 'bar vrame'... » Je suis enclin à rapprocher cette pratique de celle connue dans l'antiquité romaine par exemple, où la veuve s'unit à un proche parent du mari et où l'enfant qui naît est considéré enfant du mari défunt afin de ne pas le laisser sans descendants (Fustel de Coulanges, 1943, p. 53; voir aussi Stahl P. H., 1991).

e) Une situation particulière est celle des filles qui ne suivent pas un destin habituel, c'est-à-dire se marier, travailler pour la maisnie du mari et mettre au monde des garçons. Elles choisissent de rester éternellement vierges, après avoir prêté serment dans une église ou une mosquée de ne jamais se marier. Elle portent le nom de « sadik » chez les musulmans, mot d'origine turque qui signifie juste, intègre (Nova, 1977, p. 279); leur nom le plus fréquent est celui de vierge - « vergjinesha » (Cozzi, 1912, p. 318) ou « virgjin » (Gjergji, 1979, p. 13). Douze co-jureurs, membres de leur village ou de leur tribu, prêtent serment en même temps qu'elles, en qualité de témoins ou garants (Durham, 1928, p. 194; la même, 1935, p. 93; Coon, 1950, p. 24; Gjergji, 1963, p. 290).

Une fois cette cérémonie terminée, la fille sort du rang des filles et occupe une position qui se rapproche de celle des hommes. Les raisons qui poussent vers une telle situation sont différentes; le désir de la fille d'éviter un mariage décidé par les parents et qui ne lui convient pas;

la mort des parents et la charge qui lui revient alors de s'occuper des frères et soeurs mineurs; l'absence de garçons et le désir des parents d'avoir auprès d'eux une aide (Valentini, 1945, p. 29; Garnett, 1917, p. 24; Coon, 1950, p. 25).

Contrairement aux autres femmes, elle garde la propriété paternelle durant toute sa vie; si elle est l'unique enfant elle garde la propriété toute entière, sinon elle la partage avec ses frères (Garnett, 1917, p. 24; Cozzi, 1912, p. 318; Durham, 1910, p. 460); elle peut être la maîtresse de la maisnie (Gjergji, 1963, p. 290; Hahn, 1854, p. 183); elle participe aux assemblées des hommes (Degrand, 1901, p. 155; Nova, 1977, p. 279); Gjeçov cite la présence des vierges dans les assemblées des hommes mais ajoute qu'elles n'ont pas le droit de voter (par. 1228). Elle s'habille différemment, soit en portant le costume tout entier d'un homme, soit en changeant seulement une partie du costume (Degrand, 1901, p. 155; Durham, 1928, p. 211; Çabej, 1934, p. 223; Coon, 1950, p. 24; Gjergji, 1963, p. 290; la même, 1979, p. 13; Gjeçov, par. 1228; Nova, 1977, p. 279); elle porte des armes (Degrand, 1901, p. 155; Çabej, 1934, p. 223; Coon, 1950; Gjergji, 1963, P. 290; Gjeçov, par. 1228; Nova, 1977, p.279); elle prend les repas ensemble avec les hommes (Durham, 1910, p. 460; la même, 1928, p. 211) et fume avec eux (Durham, 1910, p. 460; Cozzi, 1912, p. 319); Nova, 1977, p. 279). Elle participe à la guerre et même aux vendetta (Bourcart, 1921, p. 205) Gjergji, 1963, p. 290; Nova, 1977, p. 279); parfois, sous un bonnet d'homme, elle a la tête rasée comme celle d'un homme (Cozzi, 1912, p. 319; Nova, 1977, p.279); Andromaqi Gjergji cite même des cas où la fille change de nom (1963, p. 290).

Le comportement de ces vierges de même que les signes distinctifs de leur costume ne sont pas les mêmes partout, des différences selon les régions apparaissent même dans leur statut. Mary Edith Durham note la présence des vierges parmi les tribus monténégrines d'origine albanaise (1928, p. 211) et ajoute que des pressions sont exercées sur elles dans certains cas afin de les empêcher de devenir vierges jurées (Durham, 1935, p. 94). Coon évoque l'éventualité où une vierge transgresse son serment et se marie, sa punition étant alors d'être brûlée, mais il ajoute aussitôt qu'il ne peut fournir aucun exemple (1950, p. 24).

Une cas particulier apparaît dans la région catholique du nord de l'Albanie, surtout dans le voisinage de la ville de Shkodra - Scutari (Çabej, 1934, p. 223). Degrand la décrit ainsi: « Il existe encore une autre situation offerte à la jeune fille catholique albanaise, elle peut se faire 'monaca' (tertiaire); quand elle a déclaré qu'elle renonce à se marier et veut devenir une monaca, la jeune fille est libre de sortir, d'être présente pendant les visites faites à des parents, chez lesquels elle continue d'habiter, et sa condition semi-religieuse est indiquée par son habillement d'où les bijoux, les hautes broderies et le couleurs voyantes sont rigoureusement proscrits; elle est astreinte à trois maigres par semaine; les mardi, vendredi et samedi, à la lecture des diverses prières, dernière obligation dont elle s'affranchit assez généralement. Comme rang, elle passe après sa mère et a le pas sur ses belles-soeurs » (1901, p. 31-32). Des détails plus fournis sont donnés par Cozzi qui nous informe qu'elles portent un nom particulier, celui de « murgesha » ou de « morga » (1912, p. 321). Dans une mémoire qu'il trouve dans les archives paroissiales de Shoshi il est dit qu'en 1715 plusieurs jeunes filles étant décidées à devenir nonnes et à rester vierges; on leur construisit une maison spéciale mais elle fut démolie par ordre de la hiérarchie catholique qui les renvoya par la suite à leurs maisons. « Une fois cessé ce rassemblement, la coutume de devenir nonne n'est pas pour autant disparue. De nombreuses jeunes filles fiancées avec leur consentement et arrivées à la majorité, voulant se soustraire à un mariage arbitraire, portaient des vêtements noirs et se ceignaient d'une corde comme les anciennes nonnes de Santa Chiara, ce qui causa beaucoup de commentaires dans la population. Les missionnaires essayèrent de les persuader a abandonner ces vêtements insolites, mais inutilement. Un jour elles se présentèrent toutes à l'église et au milieu du peuple rassemblé firent voeu de chasteté » (Cozzi, 1912, p 320). L'usage est disparu assez vite, sauf de rares cas: « Dans la cité de Scutari il y a de nombreuses telles 'murgesha' habillées entièrement de noir, voilées avec un châle de la même couleur. L'année passée (1910)

quand même, les chefs de la communauté chrétienne de la cité sortirent une loi selon laquelle dorénavant il était interdit aux jeunes filles de devenir nonnes, à part celles qui entreraient au couvent. Celles ayant déjà cet état pourront le garder et continuer à porter un châle noir; mai les 'murgesha' qui sortent de la maison non pas recouvertes par ce châle mais par un petit drap blanc /'çarçaf' - traduit par l'italien 'lenzuolo'/ indiquent qu'elles désirent se marier » (Cozzi, 1912, p. 321).

LA PROPRIETE ET LE TRAVAIL.

On distingue deux formes de parenté; l'arbre du sang (« lisi i gjakut ») qui est la parenté par les hommes et l'arbre du lait (« lisi i tamlit »),celle par les femmes (Valentini, 1945, p. 24; Dojaka, 1979, p. 76; Tirtja, 1982, p. 81; Gjeçov, par. 700 et 701). Dans un témoignage enregistré dans les Mallesies du nord il est dit: « qu'on mette deux enfants de deux lignages et qu'on prenne un os des tombes des ancêtres à chacun, qu'on leur fasse un piqûre pour tirer un peu de sang, on verra que l'os de chacun des ancêtres attire le sang de son héritier, pas de l'autre » (Tirtja, 1982, p. 89). L'enfant hérite du sang de son père et des ancêtres du père, pas de celui de sa mère (Durham, 1928, p. 15); il est le descendant uniquement de son père (la même, p. 147). Les parents du côté paternel et ceux du côté maternel constituent deux catégories distinctes; on ne peut jamais épouser quelqu'un du lignage du père, si lointain parent serait-il, tandis que du côté maternel on peut épouser des proches parents (Durham, 1928, p. 147), une cousine par exemple avec laquelle l'Eglise interdit le mariage.

Les enfants sont différemment considérés; le fils est la colonne de la maison - « shtylla e konakut », une « pousse du tronc », la fille simplement un résidu - « tepricë » ou « la fille d'autrui » (Zojzi, 1972). Dans la famille du mari elle est « une fille étrangère - « bijë e huaj » et pour sa famille d'origine elle est dorénavant « une fille éloignée - « bijë e dalë ». « Quand la mort emporte le dernier représentant mâle d'une famille, dont le nom s'éteint avec lui, on démolit la cheminée de sa chambre; là où se trouvait le foyer on place un fagot d'épines, une fenêtre de la maison est murée, les arbres du jardin sont abattus, les fleurs arrachées » (Degrand, 1901, p.52).

La propriété est rattachée au sang, donc aux hommes; le système explicatif tout entier qui justifie cette affirmation élimine en même temps les femmes, qui ne transmettent pas le sang et par conséquent ni la propriété. Malgré ceci, les femmes prennent une part active aux travaux agricoles en plus du travail qu'elles effectuent à la maison. Les citations en ce sens abondent: « La terre est cultivée très soigneusement par toute la famille, mais surtout par les femmes, avec des charrues très primitives dont le soc est en bois revêtu de fer » (Bourcart, 1921, p. 174). La charrue en bois, fréquente encore au début du 20-ème siècle, est citée par Cozzi (1910 B, p. 39). Hobhouse ajoute: « en différents endroits du pays les semailles et la moisson sont réservées aux femmes, même vieilles ou petites, et seulement les travaux qui demandent la force d'un homme, comme pour couper le bois ou cultiver les vignobles, sont à la charge des jeunes montagnards » (1813, p. 14; voir aussi Pouqueville, 1826, III, p. 272; Gopçeviç, p. 308; Dojaka, 1976, p. 114). Des précisions sur la répartition des travaux agricoles entre les hommes et les femmes sont données par Margaret Hasluck: « Son mari devait effectuer les travaux les plus lourds comme le labourage, couper le foin ou couper le feuillage des chênes pour nourrir en hiver les animaux. Mais elle, elle devait transporter au printemps le fumier des étables dans les champs, aider son mari aux semailles, récolter le maïs et, une fois à la maison, détacher les grains. Elle devait porter à la maison le foin et la nourriture du bétail pour le nourrir. Si le battage s'effectue à l'aide des chevaux ou des boeufs, c'est le travail de l'homme; si on le fait à la main, c'est elle qui s'en occupe. Elle porte les blés au moulin, les fait moudre et rapporte la farine à la maison » (1954, p. 26; voir aussi Krasniqi, 1982, p. 47). Spiro Shkurti précise que c'est surtout dans les régions de confession catholique ou orthodoxe que les femmes s'occupent de la moisson (1979, p. 58); il

ajoute à son étude une carte de l'Albanie où il précise si la moisson est faite par les hommes, par les femmes, ou ensemble (p.71).

Le fait qu'il s'agit d'une société à vendetta est considéré comme l'un des facteurs qui obligent la femme de pratiquer l'agriculture, l'homme étant souvent obligé de s'enfermer dans sa maison ou sa tour (Bourcart, 1921, p. 204; Degrand, 1901, p. 165). Les hommes « justifiaient leur relative paresse en affirmant que du temps de l'occupation turque lorsque arrivaient des vendetta terribles, la plus grande partie des hommes qui se trouvaient à l'extérieur durant le jour étaient tués... et ajoutaient qu'une fois les vendetta du passé évanouies ils étaient devenus plus actifs » (Hasluck, 1954, p. 28). La situation où la femme travaille plus que l'homme se maintient même si dans des proportions moindres (Gjergji, 1970, p. 205). Il est intéressant de noter que l'argent gagné est remis à la femme qui a la charge de le garder (Gjergji, 1970, pp. 205-206) ce qui semble présenter un changement par rapport au passé, mais concorde quand même avec une pratique généralement connue dans l'Europe du sud-est par le passé.

Le fait que la femme doit porter diverses choses (nourriture pour les siens ou pour les animaux, le bois, les armes du mari et ainsi de suite) rapproche à cet égard la femme albanaise de celle monténégrine (Cozzi, 1912, p. 313; Degrand, 1901, p. 87).

La propriété comprend ici comme ailleurs les deux grandes catégories de terres, le terroir - terres arables entrées dans la propriété des maisnies, et les communaux. Les terres sont cultivées à l'aide de techniques qui caractérisent le passé; ainsi, on fertilise les terres à l'aide du fumier des animaux; le troupeau dort pendant la nuit à l'intérieur d'un enclos mobile et change de place journellement (Cozzi, 1910 B, p. 39). L'alternance des cultures est presque inconnue et les outils ont un caractère primitif. L'entraide est largement pratiquée en labourant par exemple gratuitement, de préférence les jours de fête, les terres des ceux qui n'ont pas des boeufs, ou en leur prêtant les animaux (Cozzi, 1910 B, p. 40; Haxhiu, 1977, p. 303; Shkurti, 1979, pp. 53 sq.). L'importance de l'entraide est tellement grande que l'une des punitions les plus redoutées par les montagnards est l'excommunication civile, souvent citée par le passé, qui vous prive de l'aide des concitoyens. De pareilles décisions mettent le groupe puni dans une situation difficilement supportable.

La moisson finie, le droit de vaine pâture s'impose: « les terrains étaient transformés en vaine pâture à commencer par la Toussaint (premier novembre)... Dans ces zones, le premier novembre était le délai maximal pour la moisson... Après cette date, si les produits ne sont pas rentrés, le bétail peut entrer dans les champs, car 'la moisson tardive est pour les vaches'... La terre servait de vaine pâture jusqu'à la Saint Georges, époque à laquelle étaient rétablies les strictes limites de propriété. Cette coutume était en vigueur dans la plus grande partie de l'Albanie du nord. Elle pâlit en Albanie centrale et du sud-est, mais reprend sa vigueur en Labërie et Çamërie, au sud. Ici aussi, les champs, à commencer par la Saint Démètre (26 octobre), étaient laissés en vaine pâture. Cette norme était si tenace, que lorsqu'on fait la rentrée des moissons en automne, le compagnon peut abattre la haie et introduire son bétail, sans pouvoir l'interdire, car tu as déjà obtenu l'usufruit, et le terrain est en commun' » (Shkurti, 1979 A, pp. 59-60; Xhemaj, 1981, p. 91; Hasluck, 1954, p. 55).

Les communaux (« kujria ») comprennent les forêts, les pâturages, les prairies, les rivières, les lacs, qui peuvent appartenir à un lignage, une phratrie, un village, une tribu. Les droits sur les communaux sont repartis par maisnies et non pas par personnes, ils reviennent à « chaque maison d'où sort de la fumée » (Hasluck, 1954, p 23). Les droits de chacun se justifient par la descendance en ligne agnatique d'un ancêtre commun (Cozzi, 1910 B, p. 46; Zojzi, 1977, p. 195). Des légendes concernant l'origine d'une tribu justifient les droits sur tels ou tels communaux (Hecquard, 1862, pp. 181-182; Hahn, 1854, pp. 183-184).

Les droits sur les communaux varient selon les catégories de terres. Ainsi, on considère comme propriété commune les canaux d'irrigation, bien qu'ils aient été construits de main d'homme. Gjeçov (par. 351-356) cite les canaux d'irrigation et écrit entre autres: « Le filet d'eau, celui des champs de même que celui du moulin, est un bien de la collectivité » (par. 359). Un prêtre décrit la construction en 1890 d'un tel réseau d'irrigation: « Dans le pays il y a deux phratries, l'une appartient à la tribu des Thaci et est la plus nombreuse; l'autre est celle des Kabasci qui ne compte que dix à douze familles. Si dans ces montagnes il n'y a pas d'irrigation, tout le pays devient sec, on ne peut plus rien produire sur la terre cultivée, alors chaque région a son canal, un cours d'eau pour l'irrigation. On la prend aux nombreux torrents et rivières qui traversent les montagnes. A ce travail prend part tout le pays, car par la suite tous vont bénéficier de l'eau et souvent on la fait venir d'assez loin, à travers les pentes des montagnes, par-dessus de grands obstacles; ils font grande attention à réparer le canal à chaque fois que cela devient nécessaire. Une fois le travail terminé et l'eau apportée dans la région, on la partage. Tous les chefs de maisnie se rassemblent en un endroit ouvert et on tire au sort les jours d'eau. Chacun prend un petit rameau d'arbre et le donne au chef du pays; celui-ci mêle les rameaux dans sa main et commence par la suite à les mettre par terre l'un après l'autre en présence de tout le monde, qui assiste en silence, attentivement, pour savoir quel jour correspond à son rameau personnel... Si quelqu'un tire au sort un jour incommode pour lui ou voulait avoir l'eau plutôt divisée en deux jours, il s'entend en particulier avec l'un de ses compagnons » (Valentini, 1969, p. 46). Il est intéressant de noter que le tracé le plus ancien est reconnu par tous et personne ne peut le modifier sans l'acceptation de tous.

De même que les canaux d'irrigation, les moulins et leurs canaux constituent des propriétés collectives dont l'utilisation est tirée au sort, chaque maisnie ayant son jour pour l'utilisation du moulin (Gjeçov, par. 331, 387, 464).

Par une statistique qui date de 1938 (Shpati, 1945, p. 74) on apprend que 30 % du territoire était couvert par des pâturages et 36 % par des forêts, ce qui situe l'importance des communaux par le passé lorsque leur étendue était grande, les pâturages et les forêts formant l'essentiel des communaux. « Ces lieux ne sont pas divisibles, car toutes les familles d'un village ont le droit d'utiliser les biens communautaires de leur village; toutes les familles d'un bajrak ont le droit aux biens communautaires du bajrak. Personne, sans le consentement des autres, ne peut vendre le patrimoine commun... Dans les terres communautaires personne ne peut semer, planter des vignes ou organiser des jardins, sans le consentement du village ou du bajrak. Celui qui a planté un arbre sur ces lieux a des droits sur lui, peut le couper quand il le veut... mais les fruits peuvent être récoltés et consommés par n'importe qui, sans que le propriétaire puisse l'en empêcher » (Gjeçov, par. 232-237).

Le régime des cultures installées sur des communaux est proche de celui qu'on trouve ailleurs: « Celui qui veut installer une demeure stable sur les pâturages communs, en construisant des cabanes, des bergeries ou en ouvrant un peu de jardin ou un champ, peut le faire, sans que personne puisse le chasser; le terrain choisi reste comme sa propriété » (Gjeçov, par. 219). Ce paragraphe contredit celui décrit plus haut; en fait les deux régimes pouvaient coexister, une terre communautaire qui n'appartient à personne en particulier pouvant être occupée par l'un ou par l'autre. Parfois ce processus est arrêté, mais en général le sort des communaux est d'être transformé progressivement en propriété des maisnies, parfois avec le consentement même des vieillards qui conduisent le village (Hasluck, 1954, p. 23; Gjergji, 1982, p. 155).

Les pâturages constituent une partie essentielle pour une économie où l'élevage des animaux occupe une place importante. « Par pâturage on comprend ces lieux ou seulement les habitants d'un certain bajrak et non pas ceux d'un autre peuvent faire paître les troupeaux » (Gjeçov, par. 281). On peut bâtir des cabanes sur les pâturages (Valentini, 1945, p. 114), qu'il s'agisse de communaux ou de pâturages appartenant à des maisnies. « Ce pâturage ('biescka') est

une montagne entière divisée entre les maisnies de la région qui ont fait construire chacune des cabanes où ils vont chaque année avec les animaux pendant l'été. Or, à cause de la méchanceté de quelques-uns, on a déplacé les bornes de certains de ces pâturages » (Valentini, 1969, p. 207); un conflit prend ainsi naissance qui oppose les gens. D'ailleurs, les conflits étaient fréquents soit à cause des disputes sur les frontières (Valentini, 1969, pp. 238 et 241), soit parce qu'une maisnie ou une autre essayait de les transformer en propriété privée. « Tu vois là ces collines et plus loin d'autres collines plus grandes et couvertes par des arbres plus ou moins gros? Tu vois ces près et ces plaines qui ne sont pas cultivés? Ça c'est la partie que nous appelons 'meraa' /communaux/. Nos pères prirent soin de doter chaque tribu et chaque pays de meraa, chacun ayant le droit de couper du bois pour soi-même et faire paître ses animaux sur tous ces près sans que personne puisse avoir des privilèges ou usurper un peu de terrain. Par l'indifférence de certains chefs de village et aussi un peu à cause de leur cupidité et de leur connivence, quelques-unes des plus fortes familles se sont entendues pour étendre leurs terres voisines avec les forêts et les près des meraa... » (Valentini, 1969, pp. 238-239; voir aussi les pp. 253-254; Zojzi, 1977, p. 198; Gjeçov, par. 277 sq.). Cozzi note que lorsqu'on monte sur des pâturages collectifs, les différents propriétaires d'animaux attendent que tout le monde soit présent pour monter en même temps, afin que personne n'ait à souffrir une injustice (1910 A, p. 43; on retrouve ces mêmes précautions parmi des bergers Aroumains (Triantaphyllou, 1983).

Les conflits qui surgissent pour la possession des communaux finissent parfois par l'occupation forcée d'un terrain par un groupe plus puissant que les autres (Elezi, 1977, p. 237).

Comme partout en Europe, la forêt offrait par le passé de multiples avantages liés à la chasse, à la cueillette, à l'utilisation du bois, à la récolte du miel des abeilles sauvages. Mais les deux occupations principales du passé, l'agriculture et l'élevage, y trouvent une large place dans la forêt; ceci explique pourquoi on met le feu aux forêts pour obtenir des terres agricoles ou des pâturages. Ce sont les bergers, semble-t-il, qui ont détruit en Albanie de nombreuses forêts par le feu. Les troupeaux « se rendent coupables des pires dévastations, détruisant, comme les incendies imprudemment allumés par les bergers, la grande forêt albanaise, source de vie et de richesse » (Bourcart, 1921, p. 177; voir aussi Durham, 1928, p. 74; Cozzi, 1910 A, pp. 42 et 44). Les chèvres détruisent aussi les forêts en dévorant les jeunes arbres et les jeunes pousses.

Si on observe les moyens à l'aide desquels les hommes gardent la propriété, on doit citer d'abord le fait que la femme n'hérite par des biens immobiliers, ensuite que sa dot ne comporte pas des terres. Gjeçov (par. 88-98) justifie cette situation par le désir d'empêcher les neveux de s'installer dans la maison de l'oncle maternel, s'il n'a pas une progéniture mâle, pour éviter que les parents de la femme viennent s'installer dans la maison du mari sans progéniture mâle, et pour empêcher qu'il y ait par conséquent une confusion des lignées. Le résultat est que les maisnies consanguines ont leurs terres voisines, où aucun étranger ne peut s'intercaler. Ensuite on doit citer le droit de préemption (Valentini, 1945, p. 115; Hecquard, 1962, p. 384; Gjeçov, par. 464); lors d'une vente, ce sont les proches parents, les parents éloignés, les voisins et enfin les membres de la phratrie ou de la tribu qui ont le droit d'acheter en premier. Les étrangers ne peuvent le faire que dans l'éventualité qu'aucun des ayants droit ne se présente. Malgré tout, des conflits peuvent naître: «un chrétien de Lufai voulait vendre ses terres, mais avant de les vendre à d'autres que les membres de son groupe /en italien 'compaesani'/, comme le veut la loi turque et albanaise, il leur offrit de l'acheter; ainsi, si quelqu'un aurait voulu l'acquérir, il pouvait le faire avant les autres concurrents. Après avoir attendu un mois, n'ayant eu aucune réponse affirmative, il conclut un contrat de vente avec le groupe de Boziç. A peine la chose connue, ceux de Lufai s'imaginèrent que leurs droits avaient été violés par une vente illégale (comme ils l'appelaient) et commencèrent à tirer des coups de fusil contre ceux de Boziç pour les empêcher de prendre possession du terrain » (Valentini, 1969, . 249).

L'idée que seulement les héritiers consanguins ont accès à la propriété en terres est tellement enracinée qu'on imagine que ce sont seulement eux qui peuvent découvrir sur ces terres un trésor enterre par les ancêtres (Degrand, 1901, p. 291). Si quelqu'un meurt sans héritiers mâles ce sont ses plus proches consanguins mâles qui héritent (Gopçeviç, p. 302).

Malgré tout, des exceptions existent, d'autant plus nombreuses qu'il s'agit de régions ayant perdu leur caractère tribal. On voit dans ces cas apparaître des solutions examinées ailleurs, comme par exemple l'adoption; un couple stérile peut ainsi adopter l'enfant d'un frère du mari (Mitrushi, 1972, p. 135; Gjergji, 1976, p. 95) et pas celui du frère de la femme, le principe de la masculinité étant ici aussi préféré. On connaît rarement le mariage en gendre, celui où un couple sans garçons peut installer dans sa maison le mari de leur fille (Gjergji, 1976, p. 95). A Shkodra (Scutari) les filles héritent en l'absence des frères (Degrand, p. 52). Des groupes domestiques d'où est absente la consanguinité sont cités par Mark Krasniqi dans la région de Kossovo; extrêmement rares, ils sont basés parfois sur la fraternisation de personnes étrangères qui, à travers un rituel qui inclut le mélange du sang des deux parties, se considèrent désormais des vrais consanguins (1982, p. 41).

LA DIVISION DE LA MAISNIE.

Les règles qui décident du partage des biens d'une maisnie lors de la séparation du groupe domestique sont les mêmes que celles par exemple des groupes domestiques des Slaves du sud. Les raisons qui font que le groupe maintient son unité ou qu'il se divise, rappellent aussi celles des Slaves du sud (Hasluck, 1954, pp. 51-52; Krasniqi, 1971, p. 499). « Le jour de la séparation était considéré comme un deuil pour la famille, à tel point que les proches et les amis venaient pour /exprimer/ des condoléances, comme pour une mort » (Zojzi, 1977, p. 191). Le groupe se sépare en tenant compte de l'ascendance de chacun; les descendants de chaque frère de la première génération (qui forment un seul ventre - 'bark') constituent chacun un groupe à part. La propriété est divisée selon les droits égaux des frères de la première génération, chaque frère ayant droit à une même part; les successeurs ont droit à la part de leur ancêtre, indifféremment de leur nombre. Il ne s'agit donc pas d'un partage égalitaire entre les personnes vivantes au moment du partage, car à ce niveau le partage apparaît comme inégalitaire, l'égalité existant seulement au niveau des ancêtres frères (Zojzi, 1977, p. 202).

Le principe égalitaire compris de cette manière fonctionne sur les terres héritées, mais ne fonctionne par sur les terres acquises, qui se divisent également entre les hommes vivant au moment du partage, tous ayant travaillé pour faire les acquisitions (Hasluck, 1954, p. 61). Gjeçov appelle les personnes ayant droit au partage « ceux qui portent des armes » (par. 65).

La maison et la cour doivent revenir au cadet des frères (Gjeçov, par. 65). Cette règle simple peut être appliquée lorsqu'il s'agit de la division d'un groupe formé par le père et ses fils; lorsqu'il s'agit de groupes plus nombreux, un savant partage tient compte des droits de chacun (Muka, 1982, p. 210; Hasluck, 1954, pp. 55-57). Si le père est vivant au moment du partage il reste avec son fils cadet (Hasluck, 1954, pp. 63 et 66), situation qui rappelle la situation commune pour la plupart des régions balkaniques. Les cabanes et les bergeries sont divisées en autant de parties égales qu'il y a des droits égaux. Le partage des terres se fait en les mesurant d'abord et en les divisant ensuite en parties égales, en rapport avec la qualité des terres. Le cadet choisit le premier sa part (Gjeçov, par. 66),l'aîné en dernier (Hasluck, 1954, pp. 68-69). Si les relations entre les frères sont bonnes, le partage des lots est faite par l'aîné seul, aidé par des vieillards s'il y a des oppositions. L'eau des canaux d'irrigation est divisée en rapport avec l'étendue des terres que chacun reçoit (Gjeçov, par. 67); le droit d'utiliser le moulin se divise

comme la terre, selon les droits des frères de la première génération (par. 68). Le même principe règle le partage des outils agricoles, des objets de la maison, des animaux.

Par contre, les produits des champs se partagent entre tous les membres du groupe domestique, hommes et femmes, et même les enfants ayant dépassé une année (Gjeçov, par. 74-78; Hasluck, 1954, p. 59). On divise aussi la route d'accès qui mène aux champs (Hasluck, 1954, pp. 83 sq.). On doit retenir cette différence entre le principe de partage de la propriété immobilière et des animaux d'un côté, et celles des produits du travail de l'autre, cette deuxième catégorie étant divisée entre tous également, car tous ont travaillé et tous doivent vivre jusqu'à la prochaine récolte. Cozzi (1912, p. 239) ajoute que lors de la répudiation d'une femme on doit partager avec elle la nourriture et lui attribuer ce qui lui revient. Mark Krasniqi apporte des précisions sur le partage des propriétés lors de la séparation des groupes dans la région de Kossovo (1971, pp. 493-497 et 502-503).

LA PHRATRIE ('VLLAZNI'), LA TRIBU ('FIS') ET LE 'BAJRAK'.

La plus petite unité sociale, la maisnie, est présente tout au long de l'histoire, tout en changeant de structure. Les différents recueils de coutumes connus par les Albanais le prouvent (Zojzi, 1956, pp. 144 sq.; Kostallari, 1972, pp. 18 sq.; Elezi, 1977, pp. 235 sq.; Frasheri, 1977, p. 144 sq.).

L'unité sociale immédiatement supérieure à la maisnie est, comme pour la région monténégrine, la phratrie - « vëllazërie » ou « vllazni »; une tribu se compose de plusieurs phratries. Rrok Zojzi (1977, pp. 197-198) analyse la structure des tribus et constate que leur première division est formée par ce qu'on appelle des grandes phratries - « vllazni të mëdha » à Malessie Madhë, pieds de tribu - « kambë fisi » à Dukagjin, et unités - « cëtë » dans la Labërie. Le nombre de ramifications de chaque tribu diffère, chacun a son patronyme lié au nom du fondateur éponyme réel ou fictif, et un nom qui les situé à l'intérieur de la tribu elle-même. Ainsi, on peut les désigner par l'expression 'le premier pied', 'le deuxième pied', et ainsi de suite. Des signes extérieurs signalent leur présence; les Kelmend (ou Klementi) peignaient leur chevelure au 17-e siècle dans les quatre directions de la tête, en tressant quatre nattes qui indiquent les quatre grandes phratries de la tribu. Les grandes phratries elles-mêmes peuvent être divisées en petites phratries - « vllazni të vogla ».

L'unité sociale supérieure à la phratrie est la tribu; son nom diffère selon les régions. Au nord, son nom habituel est plutôt celui de « fis », au sud plutôt celui de « farë » (Zojzi, 1977, p. 194; Pouqueville, 1826, III, pp. 245-247, et V, pp. 439-440; Ancel, 1934, I, p. 119). Les tribus se sont maintenues plus longtemps en Albanie du nord, conservant une certaine autonomie vis-à-vis des autorités ottomanes en échange de l'obligation de participer à la guerre (Kalesi, 1974, pp. 389 sq.). De même que la maisnie ou la phratrie, la tribu constitue en même temps une unité politique et économique, qui possède un territoire, l'ensemble étant rattaché à une origine commune et à un ancêtre éponyme, fondateur du groupe. L'élément qui domine dans la structure de la société est la consanguinité.

L'idée de consanguinité s'exprime en termes de parenté; ainsi, dans la maisnie les hommes s'appellent frères, même si ils ne le sont pas (Hasluck, 1954, p. 30) situation qui rappelle celle de la maisnie monténégrine où les cousins s'appellent frères (Durham, 1928, p. 152). Les domestiques qui vivent dans une maisnie considèrent le maître comme un père et les filles comme des soeurs (Hasluck, 1954, p. 34). Chez les Albanais, les cousins de deuxième ou troisième degré sont appelés toujours frères ou soeurs, les personnes âgées sont interpellées par le nom d'oncle et de tante, et les jeunes sont appelés par les personnes âgées neveu et nièce (Hasluck, 1954, p. 30). Ceci nous rappelle la coutume des autres populations balkaniques qui appellent

toute personne âgée de leur village oncle ou tante, tandis que ces derniers appellent les jeunes par les noms de neveu et de nièce. Mary Edith Durham (1928, p. 15) rapporte que tous les membres d'une tribu, descendants d'un seul ancêtre, se considèrent frères et soeurs.

Le fait qu'on croit être proche consanguin même si on est loin de l'ancêtre commun, s'accompagne normalement avec l'idée d'inceste et celle d'interdiction de tout mariage entre les descendants d'un même ancêtre. Les mariages entre les membres d'une phratrie ou d'une tribu sont donc interdits.

On s'apparente aussi avec le groupe d'origine de sa mère, appelé « gjini » (Dojaka, 1979, p. 74) mais c'est une parenté faible, car basée sur le lait et non pas sur le sang. Ceci nous explique pourquoi la coutume interdit les mariages dans la lignée paternelle bien plus loin que le réclame l'Eglise, et qu'on conclut des mariages interdits par l'Eglise, mais acceptables pour la coutume car il s'agit du lignage maternel (Dojaka, 1979, pp. 82-83). « Les fiançailles à l'intérieur du fis n'avaient pas lieu étant considérés une grande infamie. A l'intérieur du fis on est ensemble aux fêtes, ensemble aux funérailles » (Dojaka, 1979, p. 80).

La société veille jalousement au respects des interdits: à Rapsha il y avait la coutume « de ne pas contracter mariage avec une personne de sa propre tribu, serait-il même lointain au centième degré de parenté... mais quelqu'un de Traboïna, de la tribu des Hoti, connut une jeune musulmane appartenant à la même tribu; elle s'enfuit avec lui au Monténégro où elle fut baptisée et par la suite son mariage fut béni par l'Eglise. Les Hoti, au lieu de se réjouir de cette conversion, se considérèrent offensés parce que on avait rompu l'antique usage des Hoti de ne pas contracter mariage entre eux et poursuivaient le jeune homme essayant de le tuer, raison pour laquelle il était obligé de se tenir loin de sa tribu » (Valentini, 1969, p. 225; un autre cas à la p. 258). Des exceptions rares existent quand même: « Les phratries de Meriscia e Merturi constituaient, suivant la tradition, anciennement une seule tribu, ils avaient donc une origine commune; mais, durant les années, les deux phratries s'éloignèrent tellement au point de vue de la parenté, que depuis quelques années ceux de Beriscia et de Merturi se marient les uns avec les autres comme s'ils étaient des tribus différentes, bien que dans d'autres tribus il n'y a pas la coutume d'épouser quelqu'un de sa propre tribu car on le considère comme un frère avec lequel on a le même sang » (Valentini, 1969, pp. 130-131).

L'interdiction de trouver femme dans sa propre tribu est souvent signalée (Durham, 1910, p. 48; la même, 1935, p. 93 et 1928, p. 15; Krasniqi, 1971, p. 501; Dojaka, 1979, p. 77); elle était suivie dans de nombreuses régions (Dojaka, 1979, p. 76) et concernait parfois plusieurs tribus à la fois qui se considéraient descendants d'un unique ancêtre (Dojaka, 1979, p. 77). Cette règle s'affaiblit dans les villes où les anciennes structures basées sur la consanguinité s'estompent ou changent de caractère (Krasniqi, 1974, pp. 34 sq.); elle s'affaiblit en général avec le temps qui passe: « On ne fait pas d'alliance matrimoniale dans le 'fis'. Dans les anciens temps, même si la distance entre les deux familles était de cent générations, cette alliance était interdite. De nos temps, il a été mis comme limite 6 générations pour la filiation paternelle et de même pour la filiation maternelle (Rrok Zojzi, dans Dojaka, 1979, pp. 79-70). « A Senice de Delvine, le mariage était permis à sept générations de la filiation paternelle et à cinq générations de celle maternelle. A Bolene au contraire, le mariage était permis après 6 à 10 générations de filiation paternelle et 3 générations de celle maternelle » (Dojaka, 1979, p. 80). - Au début du 20-ème siècle, les trois groupes de Mirdites (Orosh, Spaç et Kushren - Albanais catholiques) ne se mariaient pas entre eux se considérant apparentés. « Ils convoquèrent alors une assemblée pour voir les possibilités de mariage, considérant qu'ils étaient assez éloignés désormais les uns des autres. Pendant le débat, une femme de Spaç passa dans le voisinage et les salua du nom de 'frères'. Les hommes réunis à l'assemblée mirent immédiatement fin à leurs débats; 'si elle nous appelle frères, comment pourrions-nous prendre nos soeurs pour femmes'? » (Dojaka, 1979, p. 78).

Interdit avec des tribus apparentées, le mariage peut devenir préférentiel avec d'autres (Durham, 1928, p. 21; Dojaka, 1979, p. 77).

Comme partout ailleurs dans des sociétés de cet type, on garde en mémoire les noms des ancêtres supposés du groupe, et parfois on récite par coeur les noms des ascendants pour remonter au fondateur. Margaret Hasluck affirme qu'on se rappelle ces noms jusqu'à vingt générations si il s'agit de la lignée paternelle, et pour deux ou trois générations si il s'agit de la lignée maternelle (1954, p. 25). Cette différence est normale car on se considère apparenté par le sang en ligne masculine seulement et parceque les droits des hommes sur la propriété dépend de la place que chacun occupe dans l'arbre généalogique masculin de sa tribu. Les noms des ancêtres sont cités dans les prières des prêtres lors des fêtes de commémoration des morts, à commencer par celui du fondateur éponyme (Durham, 1909, p. 87).

Quelques légendes éponymes recueillies au 19-ème siècle ont été publiées par Hahn (1854, p. 183; Chopin, 1856, pp. 131 sq. reprend quelques-unes les traduisant en français) et par Hecquard à la même époque (1862, pp. 171 sq.). Le nom du groupe des descendants est celui du fondateur au pluriel (Hecquard, 1862, p. 177). Certaines de ces légendes partent d'un ancêtre commun qui donne le nom à toute une tribu et continue avec ses descendants qui, à leur tour, donnent chacun le nom à une branche, une région, un village. L'origine commune d'une tribu est régulièrement invoquée et les auteurs qui l'ont citée sont nombreux (par exemple Hahn, 1854; Gopçeviç, pp. 562 sq. et 569 sq.; Durham, 1910, p. 458; Garnett, 1917, p. 21; Bourcart, 1921, p. 205; Zojzi, 1977, p. 189). Comme pour les villages roumains ou pour les phratries et les tribus des Slaves du sud, si l'origine commune comprend une part de vérité, elle comprend aussi une part de fiction, d'autant plus importante qu'il s'agit de groupes plus nombreux. L'origine commune est une justification de la solidarité à toute épreuve du groupe et une justification des droits sur la propriété communautaire. Les faits qui prouvent qu'il s'agit de croyances ou le vrai et l'imaginaire s'entremêlent sont nombreux; malgré tout, quelques auteurs croient encore à leur vérité intégrale (Durham, 1928, p. 15; Zojzi, 1977, p. 190).

Certaines tribus croient descendre du héros national albanais Scanderbeg: « Bien que l'histoire de Scanderbeg soit bien connue, la tradition conservée chez certaines tribus montagnardes sur leur genèse est assez intéressante, car elles prétendent la relier à la noble famille albanaise des Kastrioti du Moyen Age. Le montagnard albanais met ainsi en lumière l'un des facteurs les plus importants de sa psychologie, lorsqu'il relie l'origine de sa tribu à des noms connus, à des personnages éminents de l'histoire » (Krasniqi, 1979, p. 276). On peut rapprocher cette croyance à celle des Roumains de Moldavie, où le plus brillant prince de la région, Stefan cel Mare, est considéré le fondateur d'un grand nombre de villages, sinon au point de vue biologique, au moins du point de vue politique, villages dont on connaît parfois l'existence antérieure à l'époque ou régnait ce prince.

Il y a des tribus dont l'origine multiple est clairement connue; des tribus puissantes acceptent des groupes moins nombreux, faibles, et les considèrent dorénavant tels des frères; le groupe plus petit, à son tour, considère dorénavant l'ancêtre du groupe le plus important comme son propre ancêtre (Dojaka, 1979, p. 80; voir aussi Valentini, 1956, pp. 217-218). Une situation semblable est constatée au Monténégro et dans des formes proches chez les Roumains, qui inventent un ancêtre fictif, parent de leurs propres ancêtres, pour accorder et justifier les droits de nouveau venus. Cozzi (dans Valentini, 1956, p. 95) cite les cas où une tribu est formée par des groupes humains d'origine diverse: « a) Quelques-unes appartiennent aux habitants primitifs qui occupaient une région ou une contrée, et où est arrivé à dominer une autre tribu. Ainsi l'exemple de la tribu de Plani (Plandi) où la population locale de Beksi est plus ancienne selon la tradition, car elle représente les autochtones de la région. Sept familles de Gjovukait dans la tribu des Shoshi sont les descendants des habitants primitifs qui, à la suite de guerres et de combats avec la Mirditie abandonnèrent leur territoire ancien pour s'installer à Molik de Rjeka près de Gjakova,

tandis que deux frères mirdites donnèrent naissance à la population actuelle des Shoshi. b) Des familles descendantes d'autres lignages sont venues s'installer au milieu de tribus déjà constituées. c) D'autres familles peuvent avoir à l'origine des femmes nées dans une tribu, mariées ailleurs et qui, par la suite de la mort du mari sont revenues dans leur famille d'origine ensemble avec leurs fils qui, se mariant, ont donné naissance à de nouvelles lignées. Ainsi, selon la tradition, trente familles de la tribu de Gjani descendent d'une femme de la tribu mariée à Shkreli et qui, par la suite, est revenue avec ses fils dans la maison paternelle. Mais ces cas sont rares car les enfants restent d'habitude propriété de la famille du mari. Il y avait aussi des tribus qui citent plus d'un fondateur de lignage. Ainsi la tribu de Kiri reconnaît deux fondateurs, l'un venu de Peja, l'autre de Kiçi, au Monténégro; ils donnèrent naissance au deux lignages principaux qui divisent la population de Kiri.

L'existence réelle de ces permanents échanges et modifications est confirmée par les paragraphes du code de Lek Dukagjin (publiés par le franciscain Stjefen Gjeçov) lorsqu'il fixe les règles d'attribution de places dans les cimetières; une partie de ces règles concernent les groupes de nouveau venus auxquels on accorde une place spéciale dans les cimetières.

Dans l'une de ses études consacrées aux survivances tribales chez les Albanais, Rrok Zojzi (1977, pp. 185 sq.) rapporte quelques traditions concrètes. Ainsi, les Mirdites comprenaient 4 'pieds', première division de la tribu, 28 phratries, 165 lignages ('bark' - ventres) et 2000 maisons. Ces chiffres à eux seuls permettent de comprendre qu'il s'agit de chiffres fantaisistes. Ainsi, le fondateur des Mirdites avait eu quatre fils qui ont donné quatre pieds; on peut supposer à juste raison qu'il a eu aussi des filles, mais elles ne sont jamais citées dans les légendes éponymes car elles n'ont aucun rôle ni dans la consanguinité, ni dans l'attribution du nom, ni dans la propriété. Dès qu'on passe à la deuxième génération, on voit que chaque fondateur d'un 'pied' donne naissance en moyenne à 7 phratries (28:4=7), donc chacun a eu 7 garçons, auxquels, si on ajoute 7 filles et 7 enfants morts avant d'avoir pu donner naissance à une descendance, font au total 21 enfants. Cette prolificité généralisée est normale pour des souris, mais fantaisiste pour des êtres humains. Selon les mêmes raisonnements, la troisième génération (celle qui donne naissance à des lignées - 'bark' a eu en moyenne 18 enfants par fondateur).

Ces généalogies fantaisistes se retrouvent ailleurs aussi; il faut ajouter que si on prend au sérieux ces généalogies, on voit qu'elles remontent au plus à un ou deux siècles, ce qui soulève le problème de l'inexistence d'une population pour des régions toute entières dont on sait pertinemment qu'elles étaient peuplées (Stahl H. H., 1958, pp. 54 sq.). Ceci devient évidemment faux lorsque la légende fait remonter l'origine d'un village à deux ou trois siècles en arrière, et que les documents historiques prouvent le contraire. Hecquard (1862, pp. 234-235) cite un exemple précis pour les Albanais: « Si les Mirdites prétendent descendre des fils de Leck Dukagjini, dont leurs lois portent le nom, leur tradition n'a conservé que le souvenir d'un chef existant il y a environ cent cinquante ans. A partir de ce moment, elle rapporte une succession de faits et une généalogie sans aucune date précise ».

A part les trois unités sociales citées plus haut (maisnie, phratrie, tribu) où l'idée de la consanguinité structurante est accompagnée par d'autres éléments qui en font une unité sociale complète, on trouve des notions qui expriment la consanguinité et donnent naissance à des unités sociales, mais dont le contour reste imprécis car elles n'ont aucune importance pour établir des droits sur la propriété par exemple. Il s'agit de la notion de « gjini » déjà citée et qui désigne les parents du côté de la mère, et de celle de « gjak » désignant les consanguins masculins (Valentini, 1956, p. 87). Le nom de « bark » indique lui aussi les descendants d'un seul ancêtre; cette appellation semble avoir eu des acceptions variées en ce qui concerne les personnes qu'elle désigne. En effet, le mot peut désigner toute une phratrie ou toute une tribu puisqu'elle aussi

descend d'un unique ancêtre; mais le mot désigne aussi dans un groupe domestique les garçons qui descendent d'un frère de la première génération, les descendants de chaque frère constituant un bark. Dans ce dernier cas chaque bark aura par exemple un tiers de la propriété du groupe à la séparation, si à la première génération il y avait eu trois frères. Dans un bark tous sont frères et soeurs, le mariage est donc interdit (Cozzi, 1912, p. 316; Valentini, 1956, p. 88). - Le mot de « kushrinija » (de « kushëri » - cousin) désigne toujours un groupe apparenté par le sang (Valentini, 1956, p. 88) et rappelle le mot roumain de « cusurin » (ayant pour origine, comme le mot albanais, le latin « consobrinus ».

On trouve donc toute une série de mots désignant des groupes apparentés par le sang, dont quelques-uns seulement sont bien définis, car ils sont en relation avec la propreté, ils ont un chef et un nom qui les distingue. On doit ajouter maintenant des unités sociales qui remplacent peu à peu les unités sociales précédentes, dont le caractère archaïque est évident. Ces nouvelles unités sociales maintiennent l'idée de la consanguinité (parfois elles se confondent même avec les précédentes) mais l'élément territorial est plus évident. Il s'agit donc d'une évolution qui rappelle celle des Slaves du sud où la phratrie devient village ou quartier de village et ou la tribu devient département. La transition entre ces deux catégories ne s'effectue pas à un moment historique précis, mais est l'aboutissement d'un long processus qui se déroule à des moments différents selon les régions. On doit faire une distinction dès le début entre les unités sociales constituant cette deuxième catégorie; un premier groupe est le résultat de l'évolution interne des sociétés albanaises, évolution spontanée, comme c'est le cas des unités sociales appelées « katoun » ou « mahalla ». Le deuxième groupe est la conséquence de l'intervention de l'autorité ottomane, qui donne naissance au « bajrak » - drapeau.`

La notion de « katoun » désigne un village ou un hameau et elle est utilisée par la plupart des populations de l'Europe du sud-est. La notion de « mahalla » peut désigner un quartier de village, de ville et même une petite région abritant un habitat dispersé. Ces deux unités sociales peuvent agir en tant que telles, ayant leur chef, leur territoire, leur unité politique, une propriété comportant un terroir et des communaux, un droit de préemption qui défend contre la pénétration des étrangers. Parfois le katoun correspond avec une paroisse et possède par conséquent une église, un cimetière, une fête patronale (Valentini, 1956, pp. 155 sq.). Le katoun comme la mahalla peuvent en fait couvrir une unité sociale basée sur la consanguinité, une ou plusieurs phratries par exemple (Whitaker, p. 258; Durham, 1928, p. 16); il peut comprendre un lignage ou plusieurs lignages d'une phratrie qui a des membres installés ailleurs aussi.

L'installation des maisnies apparentées est courante tant dans les villes que dans les villages (Andromaqi Gjergji, 1982, p. 161; Zdravkoviç, pp. 351 sq.). Dans la ville de Gostivar (située dans la plaine de Polog, en Macédoine) les familles albanaises apparentées ont les maisons et les cours voisines les unes des autres; je les ai observées ainsi dans les années soixante dix. Hecquard, qui décrit la ville de Shkoder vers le milieu du 19-ème siècle note (p. 16): « Scutari compte 4500 maisons, dont 3000 musulmanes, 1400 chrétiennes catholiques et 100 grecques /orthodoxes/, embrassant un espace de terrain dont la circonférence est de plus de quatre miles. Elles sont divisées en dix quartiers /mahalla/... La tradition rapporte qu'entre Tabachi, quartier alors considérable et en grande partie habité par les beys /seigneurs/, mais aujourd'hui presque entièrement détruit à la suite d'une révolte, qu'entre Tabachi et les autres quartiers, il exista pendant longtemps une guerre acharnée. Chaque parti avait établi des lignes de démarcation qu'on ne franchissait qu'en armes. Quoique cet état d'hostilité ait cessé, il existe encore une haine qui se fait facilement jour et se traduit par de fréquents assassinats. Chaque quartier se divise en rues ou bajracks ayant à sa tête un alfier ou bajracktar » /porte-drapeau/. Cette haine opposant les quartiers et qui donne naissance à des vendetta opposant un quartier contre l'autre, rappelle le moyen âge italien ».

Le bajrak est une organisation militaire territorialisée, imposée par l'administration ottomane; le mot arrive à désigner un district. Les guerriers des différentes formations locales combattent sous un même drapeau et sous la conduite d'un porte-drapeau - bajraktar; cette organisation a eu une évolution qui tend à supplanter les anciennes unités sociales. Mais, comme le katoun ou la mahalla, le bajrak peut cacher une ou plusieurs unités sociales traditionnelles, comme la phratrie ou la tribu (Ulqini, 1977, pp. 617 sq.; Gopçeviç, pp. 288 sq.). Les cas où le bajrak correspond avec une unité géographique sont nombreux.

Une dernière notion doit être citée qui, malgré la fréquence avec laquelle elle apparaît, n'a pas des contours précis. Il s'agit de la notion de montagne (« mali ») qui peut désigner l'ensemble de l'Albanie du nord ou une partie seulement, parfois même une seule montagne habitée par une tribu, dans quel cas le nom de montagne désigne en fait une tribu. Plusieurs montagnes peuvent former une communauté de montagnes, communauté composée par plusieurs tribus. La montagne suit une évolution semblable aux autres notions analysées et appartenant à la couche ancienne; elle devient avec le temps un bajrak ou un département (« nahije » - Frashëri, 1977, pp. 251 sq.).

S'il fallait résumer ce qui vient d'être dit ici on ne saurait mieux le faire que le fait Gjeçov (par. 19): « La famille /la maisnie/ se compose du groupe domestique de la maison; plusieurs familles unies forment une phratrie, plusieurs phratries un lignage, plusieurs lignages une tribu, plusieurs tribus un bajrak et tous ensemble, ayant la même origine, le même sang, la même langue, des us et coutumes communs, constituent cette grande famille qui s'appelle Nation ». La seule réserve qu'on peut faire est que le lignage peut être situé à n'importe quel niveau, celui du groupe domestique, de la phratrie ou de la tribu, car dans tous ces cas il s'agit d'un groupe qui descend d'un unique ancêtre.

L'ASSEMBLEE - « KUVEND ».

De même qu'il y a une assemblée comprenant les membres mâles d'une maisnie, il y a des assemblées à tous les niveaux de la vie sociale; la phratrie a son assemblée, le village, la tribu et le bajrak en ont aussi. Des assemblées inter-tribales ont lieu occasionnellement. Lors des réunions on discute des problèmes d'intérêt commun; on juge, on fait des lois, on éteint une vendetta ou on déclare la guerre, on résout les nombreuses questions concernant les propriétés. On décide d'une réunion lorsqu'on se rencontre par exemple à l'occasion d'une cérémonie religieuse. On peut l'annoncer en se communiquant à distance: « ils ont, dans les montagnes, tout un système de télégraphie par cris, en très peu de temps ils arrivent à se réunir » (Degrand, 1901, p. 262). Un héraut annonce les décisions en faisant parfois le porte à porte (Gjeçov, par. 1213).

Cette forme de démocratie primitive manifeste des préférences pour tel moment ou tel lieu de réunion. On se réunit surtout le matin (Hasluck, 1954, p. 150) dans la cour de l'église (Degrand, p. 129; Gjeçov, par. 1112), chez les musulmans dans la cour de la mosquée (Hasluck, 1954, p. 149). Gjeçov (par. 1112) publie même une liste des lieux de réunion des chrétiens du nord de l'Albanie, comme la cour d'une église, près de ruines de quelque construction sacrée, le centre d'un pays. On s'installe le plus souvent en plein air afin que tout le monde puisse y participer, parfois sous les branches d'un arbre, un chêne par exemple (Hasluck, 1954, p. 151; Coon, p. 30). L'endroit est appelé « log » (du latin « locus »), les fées elles-mêmes étaient supposées avoir un log de réunion (Sako, 1964, p. 134).

La foire du village de Kabash se déroule le dimanche des Rameaux; une trêve générale est déclarée à cette occasion, trêve garantie par les notables du lignage de Kabash. Les musulmans et les chrétiens du lignage se réunissent à cette occasion pour discuter des affaires communes (Meçi, 1979, pp. 292). Hecquard signale la réunion des tribus à l'occasion d'une fête religieuse,

les Pâques (p. 228). Ces deux cas permettent de distinguer entre les réunions à date fixe et celles plus nombreuses déterminées par les circonstances, dont la date change d'une année à l'autre. Les réunions à date fixe peuvent coïncider avec une fête religieuse ou avec l'organisation d'une foire.

Le katoun a son assemblée destinée à résoudre les problèmes qui se posent à ce niveau. Le 'vieillard' du katoun convoque l'assemblée (Valentini, 1956, p. 161) mais ce n'est pas lui qui décide, car il n'est que le président de l'assemblée (le même, p. 179). Une bonne partie des problèmes discutés à ce niveau sont en relation avec la vie agricole, les communaux surtout qui appartiennent à tous. Ainsi, les problèmes posés par les canaux d'irrigation, les forêts, les pâturages (Hasluck, 1954, p 156) ou la date à laquelle on peut faire monter les animaux sur les alpages, ou le nombre de têtes que chacun a le droit d'envoyer (Hasluck, 1954, p. 162). Ces assemblées sont appelées par Gjeçov (par. 1108) assemblées partielles.

C'est toujours Gjeçov (par. 1111) qui précise quelles sont les personnes qui prennent part à une assemblée; les 'vieillards' et les 'sous-vieillards', les chefs de lignages ou de villages, les 'braves'- chefs de maisnie. Chaque maisnie est obligée de participer aux assemblées mais ne peut envoyer qu'un seul représentant quel que soit le nombre d'hommes qui la composent. Participent aussi les hérauts et ceux qui recueillent les amendes (« djobars »). Une place spéciale est réservée dans la région du nord de l'Albanie à « la maison /le lignage/ des Gjormakaj d'Oroshi ».

On s'assoit en hémicycle afin que chacun puisse voir les autres; les chefs leur font face et ceux qui exposent leurs problèmes se mettent au milieu de tous (Gjeçov, par. 1113); les étrangers sont exclus (par. 1115). L'assemblée de la tribu est nommée « kuvend » ou « medjiliss » (Durham, 1910, p. 464; la même, 1928, p. 74). A Maltsia e Madhë l'assemblée comprend le bajraktar, deux voïvodes /chefs de tribus/, douze vieillards et 72 chefs de maisnies. Hecquard (p. 368) décrit ainsi un assemblée inter-tribale: « Il arrive enfin que toutes les montagnes se réunissent en assemblée, soit pour délibérer sur des intérêts généraux, soit pour opposer de la résistance à des ordres reçus des autorités turques, et qu'ils croient injustes. Dans ces réunions, le bajrak de Hoti a toujours la présidence et la place d'honneur. L'absence d'une famille à la réunion convenue est punie d'une amende. Dans les assemblées les chefs et les vieillards se réunissent en cercle et autour d'eux se range le peuple. Le bajraktar de Hoti, lorsque c'est une assemblée de toutes les montagnes, ou celui du village le plus considérable dans celles des tribus, prend alors la parole pour exposer l'objet de la réunion. Après une discussion à laquelle tous les assistants peuvent prendre part, les djiobars dans la montagne de Scutari, et les dovran dans celles de Pulati, se retirent pour résumer ce qui a été dit et faire des propositions soumises à leur retour au vote de la population... C'est aussi dans ces assemblées que l'on juge les délits commis contre la communauté, délits punis par une amende en bestiaux destinés à un festin que l'on prépare dans une maison désignée à l'avance, et auquel un individu par foyer doit aller prendre part ».

Bien plus détaillée est la description de Rrok Zojzi qui met en lumière une hiérarchie stricte des groupes tirant son origine de tel ou tel ancêtre. Chaque tribu est composée de « pieds » ou de grandes phratries (voir plus haut); on les divise en phratries, en bark et puis en maisons. Le fondateur éponyme de la tribu, le vieillard du fis, transmet le droit d'être le premier de sa tribu à son aîné, qui la transmet à son tour à son propre aîné, et ainsi de suite. L'aîné devient le vieillard du pied; il est le fondateur du premier pied et reçoit le titre de voïvode, mot d'origine slave qui désigne un chef de tribu, un chef de guerre. Son fils aîné devient à son tour voïvode et ainsi de suite. A mesure que la tribu se divise, des chefs apparaissent au niveau de chaque unité sociale. Le pied se divise en phratries qui ont chacune comme chef un grand capitaine (« krënet e Mêdhaj »); la phratrie se divise à son tour, les chefs de ces sous-divisions étant des petits capitaines (« krënet e vogjël »), fonctions qui se transmettent d'aîné en aîné. « A l'assemblée, chacun avait sa place désignée, une place qui ne pouvait pas être occupée par un autre. La place était désignée sur la base de la progéniture ou de l'aînesse, non point de l'âge ou de la richesse » (Zojzi, 1977, p. 200). On peut mettre en parallèle cette hiérarchie strictement suivie

avec celle observée en d'autres occasions, comme par exemple pour le cortège de mariage, la place de chacun dans le cortège étant fixée à l'avance et strictement observée (Gjeçov, par. 51).

La force militaire de la tribu est appelée jeunesse - « djelmni » et elle est composée d'un homme par maisnie; chaque tribu comprend donc autant de 'fusils' qu'il y a de maisnies. Chacun s'installe et combat dans l'ordre décrit plus haut, en rapport avec le groupe auquel il appartient. « Pour faire respecter la démocratie intérieure du fis et ne pas permettre la concentration de ses forces en une seule main, il était de règle que, si la conduite du fis passait d'aîné en aîné depuis l'ancêtre /fondateur/, la conduite de la jeunesse passait de sa seconde-géniture à sa seconde-géniture » (Zojzi, 1, p. 201). « La jeunesse prenait part à la guerre au nom du fis et les victoires étaient communes. Le symbole de la communauté était une pièce de drap que la population appelle « pece » (drap ou pavillon). Ce fut sous l'influence turque qu'elle commença à être appelée bajrak (bannière) qui portait comme emblème une main aux cinq doigts ouverts. Elle symbolisait la main de l'ancêtre, le premier de tout le fis... Là où était implantée cette pece ou bajrak, portant la main du premier ancêtre, le site devenait une propriété commune » (Zojzi, 1977, pp. 201-202). « Si la direction du fis passait en patrimoine d'aîné en aîné... et celle de la djemni ou jeunesse de séconde-géniture à séconde-géniture de l'ancêtre, la tâche de bajraktar ou porte-bannière passait de troisième fils à troisième fils. » (le même p. 202).

Une contradiction apparaît entre cette description et l'organisation des bajraks telle qu'on a pu l'observer au 19-ème siècle, car dans de nombreux cas le bajrak comprenait plusieurs tribus et non pas une seule.

LES CHEFS.

Les vieillards doivent être cités en premier lieu parmi les chefs des anciennes organisations lignagères albanaises, de même qu'ils étaient déterminants dans l'organisation des autres populations balkaniques. A chaque niveau il y avait un fondateur éponyme, un vieillard. Le mot lui-même de « plek » ou « plak » - vieillard indique en même temps une personne âgée et un ancêtre. Gjeçov (par. 1161-1166) caractérise ainsi les vieillards des villages; chaque village a ses vieillards de lignage qui convoquent l'assemblée villageoise; ils ne peuvent ni dénoncer ni imposer des amendes à personne sans l'assistance des 'sous-vieillards' et de l'assemblée; ils ne sont pas exempts des charges collectives du village ni de la participation à la guerre; ils sont punis par leurs concitoyens s'il commettent quelque délit. Le vieillard occupe la place d'honneur à table et reçoit la meilleure pièce, la tête de l'animal consommé; il est le premier servi avec du café (Hasluck, 1954, pp. 132-133); Kristo Frasheri décrit aussi les deux figures typiques de la société patriarcale, le vieillard et la tête - « kefali », dirigeant militaire de la communauté (177, p. 254). Coon (1950, p. 30) note la présence des vieillards dont la fonction est héréditaire, mais aussi ceux qui sont élus. L'un des vieillards est un vieillard chef - « kryeplak », titre qui est héréditaire ou résulte d'une élection (Hasluck, 1954, p. 131).

Au niveau de la tribu ou du bajrak on retrouve les vieillards (Valentini, 1956, pp. 113 sq.). Hecquard décrit ainsi l'organisation de la tribu des Mirdites: « ils reconnaissent un chef auquel ils donnent le titre de capitaine; les Européens l'appellent prince. Ses fonctions sont héréditaires, mais les pouvoirs du chef sont très restreints et son autorité est en rapport avec l'influence qu'il a su prendre sur la population. Chaque district a son bajrak (nom donné aux districts de montagne), son bajraktar qui le commande à la guerre, et ses vieillards qui, réunis sous la présidence du capitaine, rendent la justice et traitent des affaires... les fonctions de ceux-ci sont héréditaires comme celle de chef de la tribu » (1862, pp. 227-228). Dans une note il précise « qu'on appelle vieillards les chefs chargés de rendre la justice et de sauvegarder dans les assemblées les intérêts du village et de la tribu. Nommés à l'élection dans les autres montagnes,

ils sont héréditaires chez les Mirdites, et ce nom de vieillard est la désignation de fonctions qui durent autrefois être remplies par des hommes âgés » (pp. 228-229).

Les vieillards sont chargés d'accompagner la mariée chez son mari (Hecquard, 162, p. 3320); le vieillard d'une maisnie est chargé de commencer en premier le travail de la moisson (Shkurti, 1979, p. 57).

Si le mot de vieillard est arrivé à désigner avec le temps une fonction politique, elle garde quand même des caractéristiques rappelant la place des personnes âgées dans la société traditionnelle. Elle rappelle en tous points celle des vieillards dans les sociétés roumaine et celle des Slaves du sud. Les vieillards des Albanais correspondent aux « dobri ljudi » des Slaves et aux « oameni bàtrâni si buni » des Roumains, hommes vieux et bons, le mot bon voulant dire personne digne de confiance. On trouve chez les Albanais non seulement le « plek » mais aussi le « stërplek », qui correspondent aux notions de vieillard, et plus que vieillard (chez les Roumains « mos » et « stràmos »). Ismet Elezi (1977, p. 238) traduit stërplek par archi-vieillard. On indique ainsi qu'il s'agit de l'ancêtre d'un ancêtre, personnage situé loin dans le passé et figurant à l'origine d'un groupe.

LES 12 TEMOINS.

L'une des fonctions les plus importantes des vieillards est celle de juge. Gjeçov (par. 991-1016) définit ainsi les vieillards juges; ils sont élus parmi les vieillards des phratries, ou les chefs de lignage et leur parler est la base du droit; sans eux on ne peut faire aucune nouvelle loi, ni juger aucune cause concernant une phratrie, un lignage, un village ou un bajrak; on appelle vieillards aussi ceux qui sont renommés par leur prudence et par leur longue expérience à juger et à délibérer; ils ont le droit d'apaiser les conflits, d'éviter un crime en se servant même de la force, aidés par le village. Ils peuvent recourir à la force armée du bajrak; ils convoquent le village et pour des causes mineures on appelle seulement les vieillards du village ou de la phratrie; ils convoquent les parties en cause, jugent et rendent la décision. Ce droit revient non seulement aux vieillards qui connaissent les lois, mais aussi aux vieillards élus appelés par lui « straplek » ; une fois choisis pour arbitrer ils ne peuvent plus être remplacés. Les vieillards du bajrak ne peuvent juger sans être assistés par les vieillards et sous-vieillards du village dont fait partie la personne incriminée; si tout le village avec ses vieillards se rebelle contre la décision du bajrak, alors les vieillards du bajrak et de toutes les phatries et lignages, et tout le peuple s'unissent pour les vaincre; si le village se met en guerre contre les chefs, les vieillards, les sous-vieillards et leur propre bajrak, on avise la maison de Gjornmakaj qui fait venir les trois autres bajraks et ensemble ils soumettent le village rebelle (voir aussi Hecquard, 1862, p. 118). On doit retenir que les vieillards interviennent à tous les niveaux et que le straplek - archi-vieillard est lui aussi un mot qui change son acception originaire car il arrive à designer une fonction.

Le nombre des vieillards et celui des témoins n'est pas indifférent, car il est toujours en rapport avec le chiffre 12. Elezi (1977, p. 240) précise que les assermentés (« poroniki ») choisis en partie par la tribu, en partie par l'accusé, sont en un nombre qui varie de 4 à 24. Les Albanais font donc intervenir le chiffre de 12 comme le font les Slaves du sud et surtout les Roumains, chez qui les témoins, les jureurs, les vieillards sont en rapport avec les mêmes chiffres (4, 6, 12, 24, 48). Cozzi cite les douze témoins qui interviennent dans les conflits opposant mari et femme (1912, p. 330); Coon signale les 12 vieillards du village (1950, p. 30); Valentini distingue les cas où on juge un délit commis par un homme lorsqu'il faut avoir 24 témoins, et les délits commis par une femme lorsque 12 témoins suffisent (1945, p. 34). Les notables du lignage de Kabash sont ses 24 vieillards (Meçi, p. 291); dans le pays de Kastrati, 24 vieillards font de nouvelles lois en présence des chefs (Gjeçov, par. 308); Valentini cite aussi ces chiffres (1969, p. 166): « ...un

petit voleur vola un fusil et, accusé de l'avoir pris, il le nia; mis à jurer, il jura être innocent. Mais comme on ne voulait pas le croire, on lui demandait de prouver son innocence en faisant jurer en sa faveur 24 personnes. Cette façon de jurer avec 6, 12 ou 24 jureurs pour prouver sa propre innocence, est commune aux Albanais et s'appelle 'me baa bee n'parod'... Dans ce cas il est arrivé que pendant que les 24 jureurs juraient l'un après l'autre /en se basant uniquement sur les affirmations du jeune homme/ l'un des assistants se leva en disant; 'arrêtez-vous, n'allez pas plus loin, car vous tous vous jurez faux; je suis témoin du vol' et il le prouva ».

Si dans une cause il est besoin de 24 témoins et si l'une des personnes ayant la fonction de vieillard jure aussi, son seul serment vaut celui des 12 autres jureurs; ainsi, pour obtenir le chiffre de 24, on fait venir 12 jureurs plus un vieillard, ce qui fait au total 24 jureurs (Hasluck, 1954, p. 133). Gjeçov confirme cette assertion mais pour le chef d'un bajrak (par. 1049) et ajoute que le serment d'un prêtre et son témoignage valent 24 autres témoignages (par. 1048).

A part les fonctions de vieillard et sous -vieillard, il y a celle de chef, de voïvode, de bajraktar, qui ont été définies dans les lignes qui précèdent; quelques observations peuvent être ajoutées. Ainsi, le droit de primogéniture; le fait qu'on est le premier né (et qu'on a les meilleurs qualités) jouent depuis la plus petite à la plus large de unités sociales; c'est vrai pour le chef de maisnie, pour celui de village et même de tribu (Hasluck, 1954, p. 10) Gopçeviç ajoute que le fait d'être le frère de l'ancien chef joue aussi (p. 317).

Gjeçov présente les chefs de lignage et de tribu, fonctions héréditaires, dont les droits et les obligations sont égaux avec ceux des autres membres de leur groupe (par. 1146 sq.). Mais les chefs et les bajraktar des montagnes de Nikaj et de Merturi, de Hash et de Krasniqe, ont un tour de plus à l'eau des canaux d'irrigation que les autres (par. 1160). Rrok Zojzi pousse plus loin cette observation (1977, p. 204): « L'aristocratie gentilice, laquelle en un premier temps n'avait qu'un avantage symbolique, comme par exemple la première place aux réunions, la tête de l'agneau à la table... la première tranche dans les amendes et dans le butin de guerre, etc. commença à spéculer sur sa position et sur les traditions populaires. Commencèrent ainsi les favorisations et les trucs, les pots-de-vin et les dessous de table dans les plaids, les intrigues dans les assemblées. Se formèrent ainsi des revenus secrets et illégaux hors du droit coutumier. Autrement on ne peut pas expliquer les boutons d'argent de la grosseur d'une pomme et les foulards de soie qu'employaient les chefs au 17-éme siècle ».

On trouve des chefs même à l'intérieur des villes et on retrouve une organisation basée sur la consanguinité dans le cadre du bajrak, confondue ici avec celle de quartier (ou mahalla). Ainsi, en 1897, « la ville et la province de Gjakova sont gouvernées par une commission formée par les chefs des divers quartiers de la cité et par un fonctionnaire portant le titre de kaimakam, qui représente le gouvernement du Sultan, mais qui n'a qu'une autorité nominale car en fait la commission fait tout » (Valentini, 1969, p. 184).

Le voïvode, chef de tribu ou de phratrie (Valentini, 1956, p. 114) sera de plus en plus concurrencé par le bajraktar, chef du bajrak. Il s'agit d'une évolution parallèle à celle qui va de l'organisation basée sur la consanguinité vers celle basée sur la territorialité. Valentini (1956, p. 194) met en parallèle la fonction de voïvode, militaire au début et qui devient peu à peu civile aussi, avec celle de bajraktar, qui acquiert avec le temps des fonctions civiles de plus en plus étendues. Cozzi (dans Valentini, 1956, p. 182) constate que « dans les temps anciens le voïvode était le chef principal de la tribu; mais, avec le temps, une partie de son autorité est passée au bajraktar lequel, depuis un demi-siècle arrive à être considéré comme le vrai chef de la tribu. Au début, la fonction de bajraktar était simplement de porter le drapeau et de précéder la tribu lorsque celle-ci allait à la guerre pour le Sultan ».

On a vu plus haut que le porte-drapeau appartient à un certain lignage et que sa fonction se transmet héréditairement (Durham, 1928, p. 16; Hasluck, 1954, p. 116); en l'absence de fils, elle passe au frère ou au plus proche cousin. Le drapeau lui-même est conservé par un lignage

(Valentini, 1956, p. 141). Entre les divers bajraks il y a une hiérarchie et Hecquard cite un tel exemple: « Chacun de ces trois villages a son bajrak particulier, toutefois celui de Hot est le principal et marche en temps de guerre à la tête de tous ceux des montagnes de l'Albanie, situées sur la rive gauche du Drin. Dans les réunions générales, les chefs de Hot ont aussi la préséance et il est presque sans exemple qu'une décision prise par ce bajrak ne soit pas exécutée dans toutes les autres montagnes » (1862, p. 162).

Pendant un combat, le bajraktar est accompagné par quatre jeunes hommes, appartenant chacun à un autre pied de la tribu. S'il est tué, la bannière est prise par l'un des jeunes, la bannière restant dorénavant en possession de la phratrie à laquelle appartient le jeune homme. Ces affirmations de Rrok Zojzi (1977, p. 202) sont accompagnées par une constatation qui contredit les affirmations de Mary Edith Durham et de Margaret Hasluck, car il affirme que de toutes les fonctions du fis, seulement celle de bajraktar n'est pas transmissible par héritage. Des conflits peuvent même prendre naissance pour le droit de garder et de porter le drapeau. Rrok Zojzi ajoute plus loin que le bajraktar qui descend du troisième fils de l'ancêtre de toute la tribu, occupe la troisième place à l'assemblée et au lavage des mains qui précède les repas; mais, à mesure que son influence s'accroît, la troisième phratrie acquiert la première place (p 205).

*

La description des anciennes structures sociales des Albanais ne peut pas éclairer tous les points, car les matériaux dont on dispose sont encore peu nombreux. Les contradictions signalées à diverses reprises s'expliquent de cette manière mais pas toujours; ainsi, il est évident que les Albanais n'ont pas eu une unique forme d'organisation et que souvent les descriptions contradictoires de tel ou tel fait social sont tout simplement le reflet de réalités sociales différentes. Des différences régionales apparaissent dans les recueils de droit coutumier; elles sont le résultat des différences de niveau d'évolution, ou reflètent des pressions extérieures sur la société albanaise.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITES

CN La conférence nationale des études ethnographiques. 28-30 juin 1976. Tirana, 1977.
EA Ethnographie albanaise. Tirana.
EDBM Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens. Paris.
ESH-Ethnographia Shkiptare. Tirana.
RIEB Revue internatinale des études balkaniques.Belgrade.

ANCEL, Jacques
1934 « L'Unité balcanique ». RIEB, I.
BOURCART, J.
1921 L'Albanie et les Albanais. Paris
CHOPIN, M. et A. UBICINI
1856 Provinces danubiennes et roumaines. Paris.
COON, Carleton S.
1950 The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs. Cambridge.
COZZI, Ernesto
1909 « Malattie, morte, funerali nelle montagne d'Albania ». Anthropos.
1910 « La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania ». Anthropos.
1910 A « Lo stato agricolo in Albania con speciale riguardo alle montagne di Scutari ». Revue Internationale d'Ethnographie et de Sociologie.
1912 « La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari ». Anthropos.

ÇABEJ, Ekrem
1934-1935 « Sitten und Gebraüche der Albaner ». RIEB, I-II.
1938 « Albaner und Slaven in Süditalien ». RIEB, III.
1966 « Albanische Volkskunde ». Süd-Ost Forschungen, XXV.
DANIEL, Odile
1982 Les sociétés d'Europe Orientale. Sources bibliographiques (1970-1980).Paris.
DEGRAND, A.
1901 Souvenirs de la Haute-Albanie. Paris.
DIDA, Seidi
1981 « Le feu dans la tradition populaire ». Culture populaire albanaise, I.
DOJAKA, Abaz
1976 « La position de la femme en famille et en société dans la contrée de Zagorie ». EA.
1977 « Aspects du développement des nouveaux liens matrimoniaux ». CN.
1979 « L'exogamie chez les Albanais ». EA, VIII.
1982 « La rupture du mariage ». EA, X.
ELEZI, Ismet
1977 « Traits du droit coutumier albanais ». CN.
ERLICH, Vera St.
1966 Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages. Princeton, New Jersey.
FRASHËRI, Kristo
1977 « Remarques sur le Kanun de Skanderbeg ». CN.
GARNETT, Lucy M. J.
1917 Balkan Home-Li fe. London.
GEORGESCU, Valentin
1963 « Alte Albanische Rechtsgewohnheiten ». Revue des Etudes du Sud-Est Européen. I, 1-2, Bucarest.
GJEÇOV, Shtjefen
1941 Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania. Roma.
GJERGJI, Andromaqi
1963 « Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të ketës familjare ». Bulet. Univer. Shtet. Tirane, 2, Tirana.
1970 « Transformations dans la position de la femme paysanne au sein de la famille ». in Problèmes de l'émancipation complète de la femme dans la République Populaire d'Albanie. Tirana.
1976 « De l'évolution de la famille rurale contemporaine ». EA
1982 « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale ». EA, XII.
1982 A « Rpports entre la structure de la famille coopératrice et l'espace habité par celle-ci (Plaine de Korçe) ».Culture Populaire Albanaise, II, 2. Tirana.
GOPÇEVIÇ, Spiridon
1881 Oberalbanien und seine Liga. Leipzig.
GOSSIAUX, J. F.
1987 « La soeur albanaise ». Dialogue, 4e trimestre.
GUXHO, Naum
1976 « La décomposition physique de la famille patriarcale à la campagne et l'influence de ce processus dans les relations familiales. » EA.
HAHN, J. G. von
1854 Albanische Studien. Jena.
HASLUCK, Margaret
1935 « Bride Price in Albania ». Man, n° 102, London.
1939 « Couvade in Albania ». Man, n° 18, London.
1954 The Unwritten Law in Albania. Cambridge.
HAXHIHASANI, Qemal
1977 « Le sujet du mariage dans notre Chansonnier des Preux ». CN.
HAXHIU, Fiqiri
1977 « La tradition populaire de l'aide sociale et son évolution ». CN.
HECQUARD, Hyacinthe
1862 Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie. Paris.
HOBHOUSE, J. C.
1813 A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810. London.

ISLAMI, Hivzi
1981 « L'extension et le nombre des Albanais ». Culture Populaire Albanaise, I.
KALEȘI, Hasan
1974 « Turski poluşaji za revidiranie zakonik Leke Dukadjina i ukidanie autonnomije albanskih plemena u XIX veku ». Le droit coutumier et les autonomies sur les Balkans et dans les pays voisins. Recueil de travaux. Symposium international 12 novembre 1971. Beograd (sous la rédaction de Vasa Çubriloviç, Belgrade, 1974).
KELLNER, Heidrun
1972 « Die Albanische Minderheiten in Italien ». Albanische Forschungen, X. Wiesbaden.
KOJIÇ, Branislav
1973 Seoska arhitektura i rurizam. Beograd.
KONDI, Sokol
1975 et 1977 « Le rituel de la mort ». EDBM, vol. 18 et 19. Paris.
KOSTALLARI, Androkli
1972 « Mbi shtrirjeb e shtresëzimin e së drejtës kanunore në Shkipëri dhe mbi disa ceshtje që lidhen me studimin e saj e me organizim e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës ». ESH, IV.
KRASNIQI, Mark
1950-1960 « Şiptarska porodiçna zadruge u Kosovsko-Metohijskoj oblasti ». Glasnik Muzeja Kosove i Metohije, IV-V. Priştina.
1971 « Comunità di famiglie e di beni presso gli Albanesi in Jugoslavia ». Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. VII, Sofia.
1974 « Disa problemetë evolucionit të familjes shkiptare në Kosovë ». Gjurmime albanologijke. Prishtinë.
1979 Gjurmë e gjurmime. Studime etnografike. Prishtinë.
1982 « La grande famille patriarcale albanaise a Kosove ». EA, X.
MEÇI, Xhemal
1979 « La foire de Kabash (Pukë) ». EA, IX.
MEJDIAJ, Bajram
1976 « Disa tipare të lidhjes së martesës në ditët tona në Laberi ». ESH, VII.
MITRUSHI, Lambrini
1972 « Zakon mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë ». ESH, IV.
1976 « Fiançailles et mariage chez les Lale e Muzeqe ». EA.
MUKHA, Ali
1979 « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana ». EA, IX.
1980 « Constructions dans les environs de Librazhd ». EA, X.
1982 « Un pâté de maisons dans le village de Nrar (Tirana) ». EA, XII.
1982 A « L'habitation d'une famille rurale dans la Malessie de Tirana (Petit Shëngjin) ». Culture populaire albanaise, II.
NOVA, Koço
1977 « La position de la femme d'après le droit coutumier ». CN.
PAPASTATHIS, Charalambos
1974 « L'Église et le droit coutumier aux Balkans pendant la domination ottomane ». in Le droit coutumier et les autonomies dans les Balkans. (sous la rédaction de Vasa Çubriloviç, Beograd).
POUQUEVILLE, F. C. H. L.
1805 Voyage en Morée, à Constantinople et en Albanie, et dans plusieurs autres parties de l'empire Ottoman pendant les années 1798, 1800, 1801. Paris.
1826 Voyage de la Grèce. Paris.
RIZA, Emin
1976 « L'habitation type Gjirokastrite (XVIII-XIXe s.). » EA.
RUSSU, Ion I.
1959 Limba Tracodacilor. Bucureşti.
1970 Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez. Bucureşti.
SAKO, Zihni
1967 Chansonnier des Preux Albanaias. Paris, Unesco.
1970 « La femme dans la société albanaise d'hier et d'aujourd'hui ». in Problèmes de l'émancipation complète de la femme en République Populaire d'Albanie. Tirana.
SELIMI, Yllka
1981 « Coutumes de naissance à Zadrime et changements de nos jours ». EA, XI.

1982 « Changements dans les rapports matrimoniaux des plaines littorales de l'Albanie du Nord ». EA, XII.

SHKURTI, Spiro

1976 « Aspects économiques des laboureurs çifçis à Vuk de Saranda (1900-1944). EA

1979 « Les moissons. Un essai pour l'Atlas ethnographique albanais ». EA, VIII.

SHPATI, Ramazan

1945 Les aspects de l'économie albanaise. Saint Etienne.

STAHL, Henri H.

1958, 1959, 1965 Contribuţii la studiul satelor devàlmaşe româneşti. Bucureşti, 3vol.

STAHL, Paul H.

1991 « Le propriétaire des enfants ». Storia del diritto e teoria politica; 1989/II.

1991 A « Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens ». Armos timitikos tomos; Thessalonque, vol. III.

1996 « Dimora e composizione del gruppo domestico ». in La dimora alpina; atti del convegno di Varenna. (sous la direction de Dario Benetti et Santino Langé).

THOMO, Pirro

1981 « Banesa fshatare e shqipërisë veriore ». Tirana.

TIRTJA, Mark

1980 « Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais ». EA, X

TRIANTAPHYLLOU, Anna

1983 Quelques observations sur la vie et l'économie du village de Kalarytes en Grèce ». EDBM, 6.

TUFAI, Muzafer

1978 Trois villages de Polog (Macédoine yougoslave). Contribution à l'étude des structures sociales, de la parenté et de l'habitat. (thèse de doctorat manuscrite).

UÇI, Alfred

1970 « De certains aspects de l'évolution de la famille dans la République Populaire d'Albanie ».in Problèmes de l'émancipation complète de la femme en République Populaire d'Albanie. Tirana.

ULQINI, Kahreman

1977 « Les rapports entre le bajrak, le fis et la région éthnographique ». CN.

VALENTINI, Giuseppe

1945 « La famiglia nel diritto della tradizione albanese ». Annali Lateranensi, 9. Roma.

1956 Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese: generalità. Firenze.

1969 La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante. 1880-1932. Firenze.

WHITAKER, Ian

1968 « Tribal Structure and National Politics in Albania ». History and Social Anthropology (volume publié sous la direction de I. M. Lewis).

1976 « Familial Roles in the Extended Patrilineal Kin-group in Northern Albania ». in J. G. Peristiany (éditeur) Mediterranean Family Structures, Cambridge.

1981 « A Sack for Carying Things; the Traditional Role of Women in Northern Albanian Society ». Anthropological Quarterly, 54/3.

XHEMAJ, Ukë

1981 « Travaux aratoires traditionnels dans le district de Kaçanik ». EA, XI.

ZDRAVKOVIÇ, Ivan

1955-1957 « Jedna mahala şiptarskog sela Blase na Novo Brdy. Glasnik Etnografskog Instituta, IV-VI; Beograd.

ZOIZI, Rrok

1956 « Mbi të drejtën kanunore të popullit shqiptar ». Bulletin per shkencat shoqerore, 2. Tirana.

1976 « L'ancienne division ethnographique régionale du peuple albanais ». EA

1977 « Survivances de l'ordre du fis dans quelques micro-régions de l'Albanie ». CN.

*

COMPTES - RENDUS

IOAN GODEA Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei). Bucureşti, 1996, les éditions Meridiane, 203 p., 69 dessins, 68 photographies

La Roumanie est l'un des rares pays européens ayant gardé un grand nombre d'églises en bois; c'est à ces églises, et surtout à celles situées dans la partie du nord-ouest de la Transylvanie, que l'auteur accorde son attention. Après une courte présentation des cadres géographique et historique de la région, il commence par observer l'évolution de l'architecture paysanne en général, maisons surtout. Les techniques subissent une évolution semblable à celle constatée en d'autres régions de la Roumanie; les maisons construites au niveau du sol dominent largement, bien que des maisons enterrées existaient jadis dans la plaine de la Tissa comme le prouvent les statistiques du passé.

Un chapitre suit les étapes de la vie des églises, mais l'absence de données pour une longue période ne lui ont permis que de construire des hypothèses. Ion Godea se limite avec prudence à ce que les données concrètes lui permettent d'affirmer; pour lui, le XVIII-e siècle constitue « l'apogée des églises en bois », peut-être parce que c'est la période pour laquelle les informations deviennent nombreuses et les monuments construits alors et encore debout sont relativement nombreux. L'utilisation des données trouvées dans les archives (publiées par lui d'abord dans un article) rend l'analyse plus fine; les matériaux de construction, les événements qui marquent la vie des églises et des prêtres qui les servent se suivent et répondent à un besoin réel d'information. Les églises construites aux XIXe et XXe siècles forment l'objet d'un chapitre à part; les comparaisons entre celles roumaines et celles hongroises par exemple sont édifiantes, elles lui permettent de mieux identifier les particularités.

La présence de la foi catholique et les problèmes que cette rencontre pose sont présentés non seulement comme éléments historiques mais aussi comme explications de la situation des constructions. Le bois, le métal, la pierre sont tour à tour observés lorsqu'ils s'agit de connaître les techniques de construction. Suit une présentation des plans qui reprend certaines classifications déjà utilisées par d'autres auteurs; il leur ajoute la connaissance personnelle particulièrement bonne de la région, connaissance qui lui permet de fournir de nombreux exemples. Enfin, l'analyse du décor met en évidence la beauté particulière de certains éléments caractéristiques de la région, situés sur les entrées. Le motif solaire, la corde (simple, double, triple), les motifs végétaux, géométriques, la croix, -sont signalées successivement par Ion Godea. Il considère que « l'origine de ces motifs ne doit être recherchée nulle part, car par leur large diffusion et leur variété, chez nous comme ailleurs, ils ont une présence continuelle tout au long de l'histoire » (p.73). Les éléments qui décorent les entrées des églises, sont accompagnés par l'analyse des décors installés ailleurs; l'auteur remarque l'absence des balcons (« prispe ») qui, lorsqu'ils existent, sont ajoutés ultérieurement. Une succincte présentation de la peinture intérieure conclut le chapitre.

Suivent la présentation du mobilier, des objets du culte, des cloches, des icônes (pour ces dernières, la présentation s'accompagne d'hypothèses et d'informations concernant les maîtres qui les ont peint). Inattendue, la présentation des croix situées dans les cimetières qui entourent habituellement les églises villageoises. Un élément particulier, situé sur la paroi extérieure des églises particularise la région; on y fixe des petites croix à la mémoire des personnes mortes loin de leur village et dont le corps n'a pas pu être rapatrié.

Parmi les aspects les plus intéressants (sinon les mieux traités) sont ceux où l'église est située socialement et où les traditions villageoises liées à la vie des églises sont présentées. Tour à tour on connaît le rôle juridique de l'église; lieu de réunion, elle peut devenir aussi un lieu de jugement des personnes appartenant à la paroisse. Des fois, des outils qui punissent les coupables font partie de la construction religieuse elle-même.

Si des ouvrages intéressants ont été déjà consacrés aux églises en bois, le présent livre est à notre point de vue parmi les meilleurs. Basé sur l'étude des églises en bois d'une seule région roumaine, l'étude de Ion Godea essaye de répondre à l'ensemble des aspects en relation avec les églises en bois. En effet, l'église elle-même, présentée sous les aspects classiques (technique, plans, décor), reçoit ici en plus de nombreux éléments pris à l'histoire, aux archives, ceux pris à la vie sociale; il s'agit donc d'un ensemble, qui permet de constater que l'église n'est pas un simple objet, mais une partie

essentielle de la vie de jadis, même si l'auteur n'entre pas d'ans l'analyse de la liturgie, de la formation des prêtres, ou d'autres aspects qui font partie de l'histoire de la vie religieuse, telle que les historiens la conçoivent. Ce sont les points de vue de l'anthropologue (peut-être aussi du sociologue) qui viennent surtout rendre le sujet intéressant.

Paul H. Stahl

NADA VALAŞKOVA, ZDENEK UHEREK, STANISLAV BROUÇEK Aliens or One's Own People. Czech immigrants from the Ukraine in the Czech Republic. Prague occasional papers in ethnology, n° 4, 118 p., illustrations; Prague, 1997.

A la fin de l'année 1989, des émigrants tchèques installés en Ukraine, dans la zone proche de Chernobyl, demandent d'être rapatriés, ce qui fut fait. L'émigration tchèque du 19-ème siècle, partie en majorité vers les Etats Unis, est attirée aussi par les propositions de l'empire russe qui accordait une attention particulière aux émigrants venus de l'Europe centrale et occidentale. Le livre présente la vie de ces populations lors de leur installation en Volhynie (Ukraine) et par la suite de leur re-installation en république tchèque. On peut ainsi suivre la vie des ces émigrants avant et après leur installation dans les régions d'origine. L'analyse économique et démographique de ces phénomènes, de même que les étapes les plus importantes de leur vie dans le cadre de l'Etat russe et ensuite tchèque sont présentés de manière précise, accompagnés par des données numériques. Comme tout processus d'installation dans un nouveau milieu social, il suppose une évolution de l'adaptation; il fait lui aussi l'objet d'une présentation attentive; on apprend quelles sont leurs relations avec les anciens habitants, quelle est la partie de la tradition dans leur vie sociale.

Observant un groupe particulier, les auteurs du livre réussissent quand même à évoquer des problèmes communs avec la vie d'autres installations de colons, d'émigrants qui quittent leur patrie ou qui reviennent. Par sa clarté, de même que par les problèmes évoqués, l'ouvrage, d'excellente qualité, s'inscrit dans un problème de caractère général qui intéresse de nombreux pays et milieux sociaux, d'autant plus qu'il s'agit d'un phénomène fréquemment observé dans le monde contemporain.

Paul H. Stahl

EXPERIMENTS. Annual Bulletin of the WAC (Center for Regional and Anthropological Research). Csikszereda/Miercurea Ciuc, 2e vol., 1994-1995.

Le volume réunit une série d'études d'un intérêt particulier, signé par des chercheurs magyars vivant en Roumanie; il est intégralement publié en langues de circulation internationale.

Une introduction signale la difficulté de mettre ensemble les recherches d'auteurs dont les intérêts divergent et couvrent des larges secteurs de la vie sociale. S'ajoutent les difficultés du terrain lui-même; « it seems that after the changes of 1989 it is not only transition itself that encounters difficulties in East-Central Europe, but the interpretation of these societies and the changes they undergo as well » (p. 5). L'idée que cette région intéresse seulement du point de vue politique est refutée par les auteurs; « they try to convince us that the region called East-Central Europe, and the smaller regions within it, have specific characteristics » (p. 6-7).

Les thèmes abordés sont tous difficiles et en même temps intéressants: ainsi, le premier article (Change and Permanence: on the structure of the Hungarian Society in Romania and the major components of its operation, signé par Zoltàn A. Biro, Julianna Bodo, Jozsef Gagyi, Sandor Olah et Endre Tùros)) a un titre ambitieux, mais les auteurs savent l'aborder de manière systématique, car ils ont effectué toute une série de recherches de terrain. Une telle enquête suppose une définition identitaire, les auteurs commencent par le faire. Il n'est pas possible de présenter ici les idées exposées dans cet article malgré leur intérêt, car elles sont nombreuses. On peut quand même préciser que bien des aspects qui sont évoqués ont constitué ailleurs aussi un objet de recherches, de colloques. Leurs écrits s'ajoutent ainsi à une longue série de publications qui ces derniers temps ont porté sur le problème de l'identité.

Un autre chapitre (Problems concerning ethnicity, signé par Zoltàn A. Biro et Julianna Bodo) touche également aux problèmes de l'identité; on évoque « the interpretation of the Hungarian majority toward the Romanian stranger; the interpretaion of the Romanian majority toward the hungarian stranger », problèmes qui seront plus largement présentés dans des prochaines parutions. Ils n'hésitent pas à observer également les relations unissant ou opposant les Tsiganes aux Hongrois et aux Roumains, problème aigu, difficile, car accompagné par des conflits qui se répètent. Les auteurs n'oublient pas de signaler les conditions sociales différentes dans un régime communiste et dans celui qui a suivi.

C'est toujours le problème de l'identité qui est évoqué dans l'article signé par Zoltàn A Biro et Sàndor Olah (Monument-Symbol-Identity); à la fin de la première guerre mondiale on a élevé en Europe de nombreux monuments dédiés aux morts. Il en a été de même dans les villages hongrois de la Transylvanie, ce qui permet aux auteurs d'analyser la vie de ce monument, tel qu'il apparaît à travers les décennies, surtout autour du transfert de l'un de ces monuments.

Une autre étude observe la vie de l'élite économique de la région des Szeklers (signé par Zoltàn A. Biro, Julianna Bodo, Jozsef Gagyi, Sandor Olàh, Endre Türos). La définition des élites tient compte des critères du passé et des critères contemporains; elle tient compte aussi des différences entre les villages et les villes. Les diverses catégories sont présentées à tour de rôle et les critères de la classifiction pourraient bien servir à l'étude d'autres sociétés.

Endre Türo s'occupe de « La mémoire à la recherche de l'identité »; les foyers d'enfants se situent au centre de son étude; le ton est sans prétention, les affirmations souvent évidentes. La paupérisation dans le bassin du Csik/Ciuc est présentée par Zoltàn A. Biro et Albin Biro; l'article commence par une définition de la pauvreté d'où la note historique n'est pas absente. L'article qui suit change de registre car il décrit un cas d'extase; nous apprenons comment cela se passait et qu'elles étaient les réactions et les explications des villageois. Un dernier article analyse le travail de terrain des étudiants.

Le volume exprime dans son ensemble, par les problèmes abordés comme aussi par la manière de les traiter (où les recherches de terrain occupent une partie essentielle), le point de vue d'un groupe de travail non seulement passionné, mais aussi bien constitué, dominant les sujets qu'il aborde et sachant les présenter de manière claire. La sociologie et l'ethnologie s'expriment également dans leurs écrits.

Paul H. Stahl

KORNILIA ZARKIA -Preindustrial Tanning in Greece. Athènes, 1997; ETBA Cultural Foundation, 46 pages, 41 illustrations.

Comilia Zarkia aborde ici, dans une présentation claire, documentée, l'étude de l'une des professions les plus anciennes, la tannerie de la Grèce. C'est la période qu'elle appelle préindustrielle qui l'intéresse et son étude aborde tour à tour les aspects essentiels de cette période. Les propriétés du cuir et les manières techniques de préparer les peaux sont décrits attentivement. Un terrain effectué au Péloponnèse et à Amfissia lui permettent de reconstituer les étapes techniques du passé. Le métier semble avoir trouvé un nouveau départ lors de l'arrivée en Grèce des réfugies d'Asie Mineure, venus avec des techniques différentes, où les produits chimiques avaient une place. Les tanneurs eux-mêmes occupaient une place à part dans la société, place signalée par la présentation.

D'autres informations suivent qui citent les divers centres de tannerie traditionnelle de la Grèce; une riche bibliographie finale permet de mieux les connaître. La fondation culturelle ETBA (qui publie le présent ouvrage) met au point un projet de recherche sur la tannerie qui mène finalement à l'organisation d'un musée de plein air à Dimitsana. Les tanneries de cette ville sont présentées dans un chapitre à part, qui nous permet de savoir qu'il s'agit d'un artisanat qui a une vieille tradition dans cette ville. Un chapitre observe les aspects économiques, depuis la procuration des peaux et jusqu'à leur vente. Enfin, dans une dernière partie, accompagnée par des photographies significatives, bien choisies, nous trouvons la description détaillée des techniques, outils, procédés, plantes ou autres produits nécessaires à la production..

*

La deuxième partie de l'ouvrage comprend plusieurs études signées par divers auteurs; ainsi Athina Hatzidimitriou s'intéresse à la place de la tannerie dans l'antiquité; Ilias Anagnostakis l'observe pour la période byzantine et Evangelia Balta pour celle ottomane; Ioanna Papantoniou décrit la place du cuir dans le costume traditionnel grec; enfin, Christina Agriantoni décrit la tannerie pour la période comprise ente 1830 et 1940.

En général il s'agit d'un travail dense, utile, d'autant plus intéressant qu'il est en relation avec l'organisation d'un musée.

Paul H. Stahl

EMIN RIZA Mbrojtja dhe restaurimi i monumenteve në Shqipëri. Tiranë, 1997, 158 pages 85 illustrations; les éditions Dituria.

L'auteur est l'un des chercheurs qui font autorité dans l'étude de architectures balkaniques du passé, notamment celle albanaise. Les ouvrages qu'il a publié précédemment abordaient des aspects essentiels de la vie albanaise, qu'il s'agisse de la présentation de la ville de Gjirokastra, de l'histoire de l'architecture locale, de la présentation de la ville de Berat comme aussi de la présentation d'autres aspects de l'Albanie.

Collaborateur de l'institut des monuments historiques de Tirana, il a été toujours préoccupé par les aspects liés à la restauration de ces monuments. C'est cet aspect qui forme l'objet du présent ouvrage et, on doit le dire dès le début, il s'agit encore une fois d'un ouvrage dont le sérieux et l'intérêt sont indiscutables.

Après une introduction qui analyse le développement de la notion de monument historique en Albanie, introduction qui fait la distinction entre monuments citadins et populaires (paysans surtout), il aborde le problème des étapes de développement de l'architecture albanaise. L'année 1948 voit la publication d'un décret-loi portant sur la protection des monuments, accompagnée par une liste des monuments à protéger. D'autres décrets suivent pendant la période de la dictature qui mettent entre autres sous protection les deux villes de Gjirokastra et de Berat, abritant un nombre important de monuments.

La description de la vie et de l'activité de l'institut des monuments historiques permet au lecteur de les connaître dans les conditions d'un régime de dictature communiste. L'interdiction de la religion en 1967 mettait en danger les monuments religieux du pays. Le sort de la liste des monuments religieux érigée à ce moment mérite d'être connue; de 214 monuments du culte protégés, les autorités prévoyaient de conserver seulement 20, mais l'opposition résolue des collaborateurs de l'institut des monuments historiques a fait qu'on n'a exclu de la liste que 74 monuments (34 % du total) sauvant ainsi les autres.

Connaissant bon nombre des travaux et des chercheurs albanais dans le domaine de l'architecture, je peux affirmer que ce sont leurs efforts qui ont permis non seulement de sauver un grand nombre de monuments, mais aussi de les restaurer. Les mérites de l'auteur du présent livre sont à cet égard évidents.

Paul H. Stahl

OBIDIU BADINA: Cornova, un sat de mazili. Bucarest (?), 1997, 440 pages; Editura Economică.

En 1931, un groupe de chercheurs, essentiellement des sociologues, organisait une recherche dans un village de Bessarabie, Cornova. Influencé par l'ancienne administration russe, village de colons, il unissait des éléments archaïques roumains avec des éléments pris à la culture russe. Par différence d'autres villages étudiés par les collaborateurs de Dimitrie Gusti, le village de Cornova n'a pas donné lieu à un livre, mais seulement à la publication de quelques articles. Elles portent sur la démographie, l'habitat, les femmes, les catégories sociales, l'urbanisation, le calendrier religieux, la magie, les croyances, les sectes religieuses et enfin, les Tsiganes du village.

Le rédacteur du livre a le mérite d'avoir trouvé, classé et publié les articles parus dans les années trente; il les complète de manière vivante avec plusieurs autres aspects. Il classe ces nouveaux matériaux en deux sections; souvenirs sur le village, les gens et la recherche effectuée en 1931; et enfin, la dernière partie s'intitule « le village de Cornova après six décennies. Il ajoute une étude signée personnellement et intitulée « Le village de Cornova dans le processus du passage vers l'économie de marché », véritable synthèse de la vie présente du village.

L'ouvrage finit avec quelques pages signées par l'un des meilleurs auteurs de souvenirs de l'ouvrage, souvenirs charmants, significatifs, écrits par un personnage attachant, Ioan Mihail. Un vrai homme de culture et un vrai prêtre, il croit devoir défendre son village contre les affirmations signées en 1981 par le chef de l'équipe qui organisait la recherche en 1931, et considère que bon nombre de ses affirmations concernant la vie religieuse ne correspondent pas à la vérité; il les considère même des calomnies inventées pour correspondre avec l'atmosphère matérialiste, officielle, de la Roumanie de l'époque. Par exemple, l'affirmation que le nouveau calendrier n'a pas été accepté dans le village que par une partie des villageois, ou que le prêtre du village ne se comportait pas toujours comme le plus pur des chrétiens lui semblent contraires à la vérité. Mais il est contredit par l'ensemble des chapitres publiés dans les années trente et concernant la vie religieuse et spirituelle en général. La présence des sectes est un phénomène social largement connu partout en Europe, il l'était aussi dans les villages Roumains, et il est reparti de plus belle ces dernières années; l'affirmer ne signifie pas s'éloigner de la

vérité. Quant au calendrier ancien ou nouveau, bon nombre de villages sont divisés en deux, selon qu'il suivent l'un ou l'autre des calendriers; d'ailleurs, des pays entiers le font (les régions de la Serbie par exemple qui vivent selon l'ancien calendrier). Dans les années cinquante je me trouvais dans la région de la Bistriţa, en Moldavie; dans tous les villages les deux calendriers religieux fonctionnaient en parallèle, sans plus parler des éléments païens que j'ai noté et qui auraient pu effrayer non seulement un prêtre. La présence des éléments païens dans les pratiques rituelles des chrétiens a été combattue durant toute l'histoire du christianisme mais sans effet, car ces éléments sont encore présents partout en Europe, qu'il s'agisse d'orthodoxes ou de catholiques.

Sans pouvoir affirmer que le village de Cornova est le plus intéressant parmi les villages étudiés par l'école sociologique de Bucarest, ou qu'il a donné lieu aux recherches les plus intéressantes, on peut dire par contre que la parution du livre est nécessaire, bienvenue, et les chapitres anciens ou nouveaux sont intéressants, car ils apportent des informations riches et bon nombre de données oubliées ou inédites. On ne peut que saluer l'effort du rédacteur du livre.

Paul H. Stahl

GHEORGHE IORDACHE: Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României. Vol. 3, Bucureşti, 1996, 383 pages, Editura Academiei Române.

GHEORGHE IORDACHE: Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României. Vol. 4, Craiova, 1996, les éditions Scrisul Românesc.

Je viens de recevoir les deux plus récents volumes signés par l'un des meilleurs connaisseurs de la vie traditionnelle des Roumains; vie traditionnelle ne signifie pas exclusivement le passé, car l'auteur met ensemble les informations du passé et celles encore vivantes, telles qu'il les a connues par ses campagnes de recherche. Il unit ainsi ce principe essentiel pour faire une bonne sociologie (ou ethnologie, anthropologie) unir les documents, les études publiées, avec les recherches personnelles qui apportent toujours des informations inédites.

La publication des quatre volumes consacrés au même sujet, les métiers traditionnels, nous met en présence d'une étude qui sort du commun tant par sa qualité que par l'étendue des informations, du savoir de son auteur et ceci même si on n'est pas toujours avec l'ensemble des affirmations de l'auteur. Nous avons ainsi une première présentation d'ensemble qui, comme toute présentation d'ensemble ne peut pas tout présenter, mais doit choisir. Telles qu'elles sont, les pages fournissent une solide base d'informations et d'hypothèses pour toute recherche ultérieure. L'auteur vient sans doute de publier une recherche qui s'imposera.`

Ces deux derniers volumes portent, le troisième, sur les anciens métiers en relation avec l'agriculture, la poterie, le travail du bois, de l'os, de la pierre, du cuivre, du bronze, du fer. Le quatrième s'intéresse aux métaux précieux, au bois, au cuir, à la chaux, aux techniques de construction, au pétrole. Pour la presque totalité des chapitres, l'auteur a vu sa recherche facilitée par le fait que les objets matériels du passé sont mieux connus que ceux par exemple concernant la culture spirituelle; ses recherches ont pu ainsi remonter des fois jusqu'à la préhistoire.

Paul H. Stahl

